CENTRE DE PASTORALE LITURGIQUE

LA MAISON-DIEU

LES ÉDITIONS DU CERF
29, boul. Latour-Maubourg, Paris-7e

Cum permissu superiorum.

D. L., 2e trimestre 1954. — Imprimeur, n° 1.097.

LA MAISON-DIEU

N° 38

La Vierge Marie dans la prière de l'Église

S. Exc. Mgr Jean-Julien Weber, Évêque de Strasbourg. *Les lectures du Nouveau Testament utilisées aux fêtes mariales* 5

Joseph Gelineau, s. j. *Marie dans la prière chrétienne des Psaumes* 30

Psaume **44**, page 41; Psaume **112**, page 46; Psaume **130**, page 48; Psaume **86**, page 51; Psaume **97**, page 53; Psaume **109**, page 54; Psaume **147**, page 55.

A.-M. Roguet. *Notes sur les Psaumes des Vêpres de la Sainte Vierge* 56

Jacques Guillet, s. j. *Le Magnificat* 59

Pierre Biss, Curé de Goersdorf. *L'utilisation des thèmes bibliques de Marie dans la prédication* 70

Louis Bouyer, Professeur à l'Institut Catholique de Paris. *Le culte de Marie dans la Liturgie byzantine* 79

Emmanuel Flicoteaux, m. b. *Notre-Dame dans l'année liturgique* 95

Jean Leclercq, m. b. *Grandeur et misère de la dévotion mariale au moyen âge.* 122

*
* *

Marcel Noirot, Professeur aux Facultés catholiques de Lyon. *Concessions nouvelles et déclarations officielles relatives au Rituel latin-français* 136

Les Bulletins diocésains ont signalé récemment que quelques perfectionnements au Rituel bilingue venaient d'être accordés par le Saint-Siège. Canoniste de la Commission épiscopale de Pastorale et de Liturgie, M. l'abbé Marcel Noirot, professeur à la Faculté de Droit canonique de Lyon, commente de façon particulièrement autorisée le rescrit du 30 octobre 1953 jusqu'à présent inédit.

PIERRE JOUNEL. *Chronique d'hagiographie*..... 148

*
* *

A travers les revues. Le mois de Marie et le renouveau liturgique 159

— Lectures bibliques pour le mois de Marie 162

*
* *

BIBLIOGRAPHIE

Etudes mariales

Hubert DU MANOIR : *Maria*, t. I, 164. — *Marie et l'Église*, I, II, III, 166. — René LAURENTIN : *Marie, l'Église et le Sacerdoce*, 167. — Id. *Court traité de théologie mariale*, 169 (P. JOUNEL). — Y. CONGAR : *Le Christ, Marie et l'Église*. — F.-M. BRAUN : *La Mère des fidèles*, 170. — *La Bible et la Vierge*, 171 (A.-M. ROGUET). — E. NEUBERT : *Marie et notre sacerdoce*, 172 (J. BONDUELLE).

*
* *

Dom E. FLICOTEAUX : *Le rayonnement de la Pentecôte*, 172 (J.-M. HUM). — *L'année canonique*, t. I (1952), 173 (T.-J. VERMEULEN).

Notre dernier fascicule, consacré au CONGRÈS DE LUGANO, a utilisé le volume officiel, où l'on trouvera (dans leur version italienne) certains textes que nous avons dû omettre ou abréger :

Partecipazione attiva alla Liturgia

Atti del III Convegno Internazionale di Studi Liturgici... a cura di Luigi AGUSTONI e Giovanni WAGNER. Centro di liturgia e pastorale, Lugano (Suisse); Ars Comacina, Lib. editrice vescovile, Como (Italie).

LES LECTURES DU NOUVEAU TESTAMENT UTILISÉES AUX FÊTES MARIALES

Les fêtes de la Sainte Vierge sont d'origine relativement récente. Ce n'est pas que le souvenir de Marie ait jamais été perdu de vue dans l'Église : les écrits du Nouveau Testament et ceux des Pères anciens le montrent; mais on la célébrait en célébrant les mystères du Christ, dont elle est inséparable. Cependant au cours des siècles apparut d'abord une commémoraison générale de la Vierge, fixée à des dates variables. Puis ce furent les quatre grandes fêtes mariales, commémorées à Byzance d'abord, puis à Rome, d'où elles passèrent aux églises transalpines. Ces quatre fêtes, signalées à Rome dès le VII[e] siècle, aux dates où nous les avons encore, sont la Purification (2 février), l'Annonciation (25 mars), la Dormition (15 août) et la Nativité de Marie (8 septembre). Depuis lors le calendrier chrétien s'est enrichi d'autres solennités mariales, dérivées de ces fêtes primitives ou gravitant autour d'elles. Citons spécialement la Conception et la Compassion de la Vierge (8 décembre d'une part, vendredi de la semaine la Passion et 15 septembre, d'autre part). Dans les temps plus récents, des fêtes commémorant des apparitions de la Vierge et la solennité de sa Maternité sont venues compléter le cycle.

Pour composer le texte de l'office et de la messe de ces fêtes, l'Église n'a pas eu à chercher, du moins en général, dans le Nouveau Testament des textes dont l'interprétation demande un effort d'explication. Elle n'a eu qu'à ouvrir l'Évangile pour y trouver la description du mystère qu'elle nous fait célébrer. Ce n'est donc qu'une exégèse littérale,

avec recherche de la portée spirituelle de ces textes, que nous avons à faire. Ils parlent d'eux-mêmes, et nous n'avons qu'à les éclairer par un sobre commentaire, comme un éclairage bien disposé souligne les lignes des façades de nos églises[1].

L'ordre que nous suivrons ne sera pas celui du calendrier, ni celui de la Bible, mais celui des événements de la vie de Marie, telle que les Évangiles nous la présentent : nous noterons chaque fois à quelles autres fêtes s'applique la péricope retenue par la liturgie.

I. — Nativité de la Bienheureuse Vierge Marie

Parmi les fêtes secondaires de Notre-Dame, celle de sa Nativité est des plus touchantes. « *Hodie nata est Beata Virgo Maria ex progenie David... Nativitas gloriosae Virginis Mariae ex semine Abrahae, ortae de tribu Juda, clara ex stirpe David... Regali ex progenie Maria refulget...* »; c'est en ces termes, remplis de piété, de foi et d'enthousiasme, que l'office de ce jour proclame le mystère qu'il rappelle. Marie, fille d'Abraham, de la tribu de Juda, descendant d'une lignée de rois, dont David est le premier et le plus glorieux. Rien ne pouvait mieux illustrer ces affirmations que la génération royale du Christ que nous donne le début du premier Évangile (Matth., 1, 1-16).

Cette liste de noms, on le remarque tout de suite, aboutit directement à Joseph et obliquement seulement à Marie, dans des termes qui sauvegardent nettement la Virginité de la mère du Christ[2]. Dans l'antiquité israélite jamais une généalogie ne s'établit par les femmes. C'est d'ailleurs Joseph qui fut aux yeux des Juifs le père de Jésus, son père légal, celui par qui Jésus fut considéré comme fils de David.

1. L'auteur se permet de renvoyer pour un commentaire plus développé à son modeste livre : *La Vierge Marie dans le Nouveau Testament*, paru aux Éditions Alsatia en 1951. D'autres études ont paru depuis lors. Citons le beau livre du R. P. Braun, O. P., *La Mère des fidèles. Essai de théologie joannique*, Éd. Castermann, 1953, reprise de deux articles parus dans la *Revue Thomiste* de 1950 et 1951, sous le titre : *La Mère de Jésus dans l'œuvre de saint Jean*.

2. Il en est de même de la liste généalogique de Luc (Luc, 3, 32-38).

N'oublions cependant pas que Marie, tout en ayant du sang sacerdotal dans les veines (elle était parente d'Élisabeth, des filles d'Aaron, cf. Luc, 1, 5), était elle aussi de la famille de David : c'est ce qu'exige la parole de l'Ange à la Vierge, lors de l'annonciation, en parlant de l'enfant qui naîtra d'elle : « Le Seigneur Dieu lui donnera le trône de David, son père » (Luc, 1, 32).

Analysons le texte. Saint Luc, dans sa généalogie à tendance humaniste, et inspirée dans sa rédaction des listes généalogiques grecques, remonte de Joseph à Abraham, puis de là à Adam même, le premier homme, pour souligner que Jésus est notre frère à tous en son humanité (Luc, 3, 23 sv.); Matthieu, au contraire, imitant les généalogies de l'Ancien Testament, descend d'Abraham à Joseph. Il veut montrer ainsi à ses lecteurs, chrétiens convertis du judaïsme, que le Christ est bien celui qui devait hériter des promesses faites à Abraham et les réaliser (Gen., 12, 3), et qu'il est le Messie, le Fils de David, annoncé par les prophètes.

Matthieu fait lui-même remarquer le caractère artificiel et symbolique de son texte (v. 17) : les ancêtres de Jésus sont distribués en trois séries de quatorze noms, une série patriarcale, d'Abraham à Jessé (vv. 2-6 *a*), une série royale, de David à Jéchonias (vv. 6 *b*-11), une série post-exilienne, de Jéchonias à Joseph (vv. 12-16). Ce chiffre 14 a été fourni à Matthieu par la Bible, qui donne effectivement 14 noms d'Abraham à David. Mais pourquoi l'avoir étendu aux trois séries de noms ? On a fait remarquer que ce chiffre a une portée symbolique : il est d'abord le double de 7, le chiffre sacré par excellence; de plus, et c'est curieux, il représente la valeur numérique des trois consonnes qui forment le nom de David en hébreu (D = 4 + W = 6 + D = 4 = 14). Pour arriver à ce chiffre de trois fois quatorze, Matthieu a dû opérer des simplifications : il a nommé deux fois Jéchonias; il a rattaché directement Joram à Ozias, omettant Ochozias, fils de Joram et de l'impie Jézabel, Joas et Amasias, jugés sans doute insignifiants; il semble faire de Josias le père de Jéchonias, qui n'en est que le petit-fils. Ces constatations montrent que le mot « engendrer » n'a pas ici le sens absolu de « être le père de... » Chez les Hébreux d'ailleurs la filiation pouvait également avoir lieu sans doute

par adoption (la Loi n'en parle pas, mais elle existait chez les autres Sémites), par lévirat (Deut., 25, 5-10), peut-être même par ligne collatérale[3].

Matthieu n'a pas inventé les données qu'il met en œuvre. On les trouve en partie dans les livres historiques de l'Ancien Testament (Genèse, livres de Samuel et des Rois, Chroniques, Ruth, Esdras); le reste doit provenir de documents perdus ou de traditions familiales.

Il est remarquable que parmi tous les noms des ascendants du Christ figurent ceux de quatre femmes : Thamar, la Cananéenne, qui abusa de son beau-père Juda, Rahab, la courtisane, également Cananéenne, Ruth, la Moabite et enfin la mère de Salomon, l'épouse adultère d'Urie le Hittite, chef dans l'armée de David. Selon saint Jérôme, dont nous lisons le commentaire aux matines de la Nativité, cette mention rappelle que le Christ a voulu revêtir notre chair de péché et est venu sauver les pécheurs (cf. Matth., 1, 21). Peut-être aussi la mention de ces quatre étrangères veut-elle démontrer que le Christ, tout en étant issu du peuple élu, s'insérait néanmoins dans l'humanité, dont les étrangers païens faisaient partie.

Cette liste généalogique aboutit à Jésus, qui est appelé le Christ, c'est-à-dire l'Oint, le Messie attendu, Fils de Marie, la Vierge. C'est par Marie, épouse de Joseph, que Jésus devient fils de David, fils d'Abraham. C'est ce que dit nettement le texte : « Jacob engendra Joseph, l'époux de Marie, de laquelle naquit Jésus, qu'on appelle Christ » (v. 16).

Si l'on synthétise toutes ces données, on aboutit à la signification profonde de ce premier texte évangélique utilisé dans la liturgie mariale : la Vierge Marie, mère de Jésus, est aussi bien par sa descendance personnelle que par son union avec le juste Joseph, vraiment issue d'Abraham et de la dynastie davidique. Elle est inséparable, en sa double dignité de fille de la promesse faite jadis au peuple juif et de femme issue de la lignée royale de David, de son Fils Jésus, venu pour sauver tous les hommes de leur péché et les faire participer aux promesses divines.

3. Cette remarque peut expliquer les différences notables entre les généalogies de Matthieu et de Luc, qui n'ont que quelques noms de communs. Voir à ce sujet l'article *Généalogies* du P. Prat, dans le *Dictionnaire de la Bible*.

C'est bien pour cela que l'Église nous fait chanter que « la Nativité de Marie a annoncé la joie à l'univers entier; car c'est d'elle qu'est issu le soleil de justice, le Christ, notre Dieu, qui leva la malédiction pesant sur notre race et lui apporta la bénédiction divine, qui triompha de la mort et nous donna la vie éternelle » (Antienne à *Magnificat* des deuxième vêpres et sixième répons de matines).

Notons que l'Église a repris la généalogie de saint Matthieu comme évangile de la messe de la vigile de l'Immaculée-Conception de Marie, prélude de sa Nativité.

II. — L'Annonciation

Le texte évangélique le plus important qui parle de la Vierge est incontestablement celui qui rapporte l'annonce faite à Marie par l'ange Gabriel de sa maternité divine (Luc 1, 26-38). Il fait partie des récits de l'enfance du Christ que nous a rapportés le troisième Évangile, et qui, au témoignage non suspect du théologien protestant Harnack, remontent directement ou indirectement à Marie[4]. C'est à partir de ce texte que s'est développée toute une partie du dogme marial (Immaculée-Conception et ses corollaires) et de la dévotion catholique à la Mère de Dieu. Le texte sert d'évangile non seulement à la messe du jour de l'Annonciation (25 mars), mais également, parfois sous forme abrégée, aux messes de l'Immaculée-Conception (8 décembre), de l'apparition de Notre-Dame de Lourdes (11 février), du Saint Nom de Marie (12 septembre), de Notre-Dame du Rosaire (7 octobre) et de la messe votive en l'honneur de la Vierge au temps de l'Avent.

Nous sommes transportés par le récit à Nazareth, petite ville de Galilée, où habite une jeune fille du nom de Marie, fiancée à un descendant de David nommé Joseph. Elle se trouve sans doute dans sa modeste maison, quand lui apparaît l'ange Gabriel, celui qui avait déjà annoncé six mois auparavant au prêtre Zacharie la naissance de Jean le Bap-

4. Voir *Neue Untersuchungen zur Apostelgeschichte*, dans *Beitrage zur Einleitung in das Neue Testament*, Leipzig, Hinrichs, 1911, p. 110.

tiste (Luc, 1, 5-22) et que met en scène le livre de Daniel au sujet du « temps de la fin » (Dan., 8, 15 sv.; 9, 21 sv.). Il la salue très respectueusement, en des termes empruntés au langage courant de l'Ancien Testament. Ce qu'il y a de remarquable, c'est qu'il désigne la Vierge non par son nom, mais par un adjectif qui est comme sa définition propre : la comblée de grâces, celle qui est établie dans la grâce divine, honorée et comblée de la faveur céleste; c'est ce que signifie le terme grec employé : *kécharitoménè*, participe passif parfait, forme qui indique toujours quelque chose de stable, d'acquis (vv. 26-28).

A cette faveur divine aucune limite n'est posée. La tradition chrétienne, qui s'est précisée et clarifiée au cours des siècles, a compris que l'exemption de la tache originelle devait être incluse dans cette plénitude de grâce. C'est ce qui fut défini comme dogme par le pape Pie IX, le 8 décembre 1854.

On comprend que Marie ait été troublée par cette salutation. L'Ange la rassure, et lui annonce la volonté de Dieu sur elle : elle a plu au Seigneur et sera mère du Messie qui doit naître, de ce fils de David que la tradition juive orthodoxe attendait avec anxiété (cf. Matth., 9, 27; 15, 22; 20, 30-31; 21, 9...). L'Ange proclame même le nom que Marie devra donner à son fils : elle l'appellera Jésus, ce qui signifie « Yahweh est Sauveur ». Bien que d'autres personnages bibliques aient porté ce nom, il contient l'indication des rapports intimes de l'enfant avec le Dieu d'Israël et le rôle rédempteur qu'il aura à remplir (vv. 29-33).

Marie fait une objection à l'Ange : est-ce donc possible, puisqu'elle ne connaît pas d'homme? (v. 34). Le sens littéral de cette phrase serait : puisqu'elle n'est pas mariée, qu'elle n'a pas de rapports conjugaux. Le sens vrai est cependant à chercher plus haut. S'il fallait en effet s'en tenir à cette signification superficielle, la difficulté posée par Marie ne vaudrait rien : étant fiancée, elle n'avait qu'à consommer son mariage pour que l'événement puisse se produire. Aussi bien la Vierge veut-elle exprimer qu'elle a résolu de ne pas connaître d'homme, de rester vierge. Ce propos de virginité ne pouvait être que le résultat d'une inspiration divine, car l'Ancien Testament ne contient rien de semblable. Tout au plus peut-on faire remarquer que

des idées favorables à la continence parfaite ont été agitées dans les milieux ascétiques juifs, auxquels se rattachent les Esséniens, connus depuis longtemps par l'historien juif Flavius Josèphe, et la secte dont les documents trouvés récemment à Qumran, sur les bords de la mer Morte, nous font entrevoir les spéculations.

Que ce soit bien là le sens à donner à l'objection de Marie, la réponse de Gabriel le confirme : elle deviendra mère sans avoir à subir la perte de son intégrité. L'Esprit-Saint surviendra sur elle et la Puissance du Très-Haut la couvrira de son ombre : c'est pourquoi le saint enfant qui naîtra d'elle sera appelé au sens strict le « Fils de Dieu » (v. 35). C'est l'accomplissement des anciens oracles, aussi bien des promesses faites jadis à David (2 Sam., 7, 12-16), que de la prédiction de l'Emmanuel (Is., 7, 14). Un signe est donné à Marie de la vérité de cette annonce : sa cousine Élizabeth, longtemps stérile, aura elle aussi un fils sur ses vieux jours : rien n'est impossible à Dieu. Il ne restait à Marie qu'à s'incliner : « Je suis la servante du Seigneur; qu'il m'advienne selon ta parole. » Réponse tout empreinte d'humilité et de générosité (vv. 36-38).

On ne saurait exagérer l'importance spirituelle de cette scène. Désormais le Verbe s'est fait chair, et bientôt il habitera parmi nous. C'est le début du dernier acte de l'amour rédempteur de Dieu, que le Christ consommera sur la croix : dès ce moment le Sauveur, formé dans le sein de la Vierge, s'offre à son Père pour faire sa volonté (Héb., 10, 5 sv.). A ce moment solennel le seul prêtre véritable et éternel, le seul Pontife sans tache est consacré, par l'union de la nature divine avec la nature humaine de Jésus, et le sanctuaire de cette consécration est le sein de Marie.

La descente du Saint-Esprit sur la Mère du Rédempteur est le commencement de l'irruption définitive de l'Esprit de Dieu dans le monde, irruption prédite par les prophètes (cf. Ézech., 36, 26-27), qui atteindra sa plénitude à la Pentecôte, quand l'Église primitive sera pour la première fois rassemblée au Cénacle autour de la Mère de Jésus.

De Marie également de grandes choses sont révélées : sa pureté absolue, son humilité profonde, sa générosité sans réserve. Nous ne méditerons jamais assez ces vertus en récitant la première dizaine de notre rosaire, en célébrant

le temps de l'Avent, la fête de l'Annonciation ou l'une des solennités qui en dérivent.

Marie est ici plus qu'une personne, si grande soit-elle : elle est la première cellule de l'Église future; elle représente même toute l'humanité. C'est l'Église, c'est l'humanité entière qui en elle et par elle dit son *Fiat*, donne son consentement à l'œuvre rédemptrice. Et ce « Oui » est le prélude de tous les acquiescements que nous avons à donner aux avances du Seigneur. C'est l'enseignement de saint Thomas d'Aquin : « *Per annunciationem exspectabatur consensus Virginis, loco totius humanae naturae* » (*Sum. theol.*, III[a], q. xxx, art. 1) : le consentement de la Vierge que Dieu attendait est le consentement de toute la nature humaine à son rachat.

On comprend que les chrétiens aient voulu honorer trois fois par jour cette grande scène par la récitation de l'*Angelus*, tandis que sonnent les cloches de leurs églises.

III. — La Visitation

La suite textuelle, mais aussi la suite logique du récit de l'Annonciation, est celui que fait saint Luc de la visite de Marie à sa cousine Élizabeth (Luc, 1, 39-50). Pleine de grâces, portant dans son sein celui qui devait apporter au monde la paix et la joie, comment Marie aurait-elle gardé pour elle une telle abondance de dons? Elle se hâte d'en communiquer quelque chose à celle qui, elle aussi, a été privilégiée du Seigneur. Nous appelons cette démarche de la Vierge la « Visitation », et nous la célébrons le 2 juillet, au lendemain de l'octave de la fête de la Nativité de saint Jean le Baptiste, l'enfant miraculeux de Zacharie et d'Élisabeth.

Relisons ce charmant récit, si clair. Profitant sans doute d'une caravane descendant vers le sud, Marie se rend en hâte chez le prêtre Zacharie et sa femme Élizabeth, qui habitent une bourgade de la montagne de Judée, identifiée depuis le V[e] siècle avec le village d'Aïn-Karim, à l'ouest de Jérusalem. « Ce n'est pas, dit saint Ambroise, qu'elle doutât de l'oracle divin, qu'elle demeurât incertaine au sujet

du message de l'Ange. Mais elle était heureuse des vœux qu'elle formait, prête à rendre religieusement service, poussée par la joie. Où aurait-elle été, maintenant qu'elle était remplie de Dieu, sinon vers les hauteurs, et cela d'un pas rapide? La grâce de Dieu ne connaît ni lenteur ni atermoiement » (Homélie du mercredi des quatre-temps d'Avent).

Marie entre dans la maison et salue sa parente. Dès que celle-ci a entendu la voix de sa visiteuse, l'enfant qu'elle portait se mit à tressaillir; elle-même fut remplie de l'Esprit-Saint et proclama d'une voix forte la louange de la mère de son Seigneur et celle du Fils qui devait naître d'elle. Combien heureuse est Marie d'avoir cru aux paroles que Dieu lui a fait adresser! (vv. 39-45).

A ces paroles Marie répond par son chant d'action de grâces, le *Magnificat*, qui est resté le grand cantique de louange de l'Église, chaque soir à l'office des vêpres. Elle bénit le Seigneur, son Sauveur, d'avoir fait en elle de grandes choses, malgré sa bassesse. Désormais toutes les générations la diront bienheureuse. C'est tout un renversement moral de l'ordre du monde qui se prépare, réalisant les promesses faites jadis en faveur d'Abraham et de sa descendance (vv. 46-55).

Les auteurs protestants ont souvent accusé la théologie et la dévotion catholiques de séparer Marie de notre humanité pécheresse, en en faisant une créature immaculée, alors que le Christ seul est totalement du côté de Dieu, innocent, sans tache, sans rien de commun avec le péché (Héb., 7, 26). Nous ne nions certes pas la pureté et la sainteté parfaites de la Vierge. Mais nous ne croyons pour autant pas qu'elle nous soit étrangère, encore moins que le Christ qui, tout Dieu qu'il est, a voulu communier à notre chair de péché (Rom., 8, 3). Elle aussi, comme nous, a dû adhérer à Dieu par la foi, cette foi que célèbre Élizabeth. Elle aussi, comme nous, a dû être rachetée par celui qu'elle appelle son « Sauveur » : elle ne fut immaculée qu'en prévision de la mort rédemptrice de son Fils, et elle le premier et le plus excellent fruit de son sang. C'est ce que nous permet d'affirmer le texte de l'évangile que nous venons de commenter.

Ce même texte contient une prophétie véritable, celle qui annonce l'amour que toujours porteront à la Vierge les

Églises du Christ : « Désormais toutes les générations me diront bienheureuse. » A la suite d'Élisabeth nous sommes heureux de redire à la Mère de Jésus : « Tu es bénie entre toutes les femmes, et béni est le fruit de ton sein. » On comprend maintenant pourquoi l'Église a choisi une partie de ce texte (vv. 42-50) comme évangile de la nouvelle messe de l'Assomption, le mystère qui met le couronnement à la glorification de la Mère de Jésus. Cette fête, avec celle de la Conception immaculée et de l'Annonciation, prouve surabondamment que Dieu a fait pour Marie de grandes choses [5].

IV. — Marie a la crèche

Osons donner ce titre à la toute petite fête que constituerait l'office *De Beata in Sabbato*, célébré les samedis du temps de Noël, si le sanctoral n'avait pas envahi tous les jours du mois de janvier, sans en excepter aucun, du 14 au 31 inclus. La messe de ce jour utilise l'évangile de la messe de l'aurore de Noël, qui est également l'évangile des messes votives de la Vierge entre Noël et le 2 février. C'est la visite des bergers à la crèche de Bethléem (Luc, 2, 15-20).

Rattachons le texte à ce qui précède.

Marie, ayant sans doute assisté Élizabeth au moment de ses couches, retourna à Nazareth (Luc, 1, 56). Joseph, son fiancé, sur l'ordre d'en-haut, la prit chez lui, comme son épouse, respectant sa virginité (Matth., 1, 18-25). C'est alors que parut l'édit d'Auguste ordonnant le rencensement général de l'empire : chaque chef de famille devait se rendre à son lieu d'origine pour s'y faire recenser. Joseph monta donc avec Marie à Bethléem, la cité de David, son ancêtre. Elle y mit au monde son divin Fils, dans une étable, où la sainte famille avait dû se réfugier, faute de trouver un

5. L'ancienne messe de la fête de l'Assomption avait comme lecture d'évangile le récit concernant Marthe et Marie, ces deux sœurs qui recevaient Jésus à son passage à Béthanie (Luc, 1, 38-42). Le chant de la communion appliquait à la Mère de Dieu l'éloge que fit le Christ de cette autre Marie : « Marie a choisi la meilleure part; elle ne lui sera pas enlevée. » Le choix de cette péricope s'expliquait par le fait qu'elle constituait jadis l'une des lectures évangéliques prévues pour les fêtes des Vierges, dont la Mère de Jésus est le modèle.

gîte dans l'hôtellerie. L'heureux événement est annoncé et commenté par des anges aux plus pauvres d'entre les pauvres, à des bergers qui gardaient de nuit leurs troupeaux dans les champs qui bordent la bourgade (Luc, 2, 1-14).

En hâte ces bergers accourent et trouvent Marie, Joseph, et le nouveau-né couché dans une crèche. Tout haut ils proclament ce qu'ils ont vu et entendu, au grand émerveillement de tous ceux qui les entendent, à commencer sans doute par les parents de l'enfant. L'évangéliste a noté en effet que Marie « conservait avec soin tous ces souvenirs et les méditait en son cœur », remarque qu'il reproduira, avec quelques variantes, encore plus loin (Luc, 2, 51).

Cette phrase, sur laquelle on s'appuie pour rattacher les récits de Luc à la Mère de Jésus, ouvre des perspectives sur la vie profonde de cette âme privilégiée. Tous les événements qu'elle vit, toutes les grâces qui lui sont départies, suscitent dans son cœur un étonnement religieux, une méditation admirative et reconnaissante. Le contraire serait-il possible quand on voit l'union qui existe entre « l'enfant et sa mère » dans tous les récits de l'enfance de Jésus ?

V. — La Purification

Quarante jours après Noël se place la fête appelée vulgairement « la Chandeleur », à cause de la bénédiction des cierges et de la procession qui l'accompagnent. Elle commémore à la fois la Présentation de l'enfant Jésus au Temple de Jérusalem et la Purification légale de sa mère. C'est encore saint Luc qui nous en a fait le récit. Nous le commentons en entier (Luc, 2, 22-38), bien que la messe du jour n'en ait utilisé qu'une partie (vv. 22-32).

La loi de Moïse contenait au sujet des premiers-nés mâles un double précepte. Tout d'abord, la femme qui avait accouché d'un garçon restait impure durant quarante jours; au quarantième jour, elle offrait au Temple, à la porte de Nicanor, porte orientale du parvis des femmes, un sacrifice, qui consistait pour les pauvres en deux tourterelles ou deux colombes (Lev., 12, 2-8). De plus, les premiers-nés mâles devaient en principe être offerts au Sei-

gneur et consacrés à son service (Ex., 13, 2-12) : la Loi prévoyait cependant que cette consécration serait remplacée par un don en argent, qui constituait comme un prix du rachat de l'enfant. Rien n'obligeait à porter pour cela le nouveau-né au temple.

Marie et Joseph profitèrent cependant de la proximité de la ville sainte pour venir de Bethléem jusqu'à la maison de Dieu. C'était un geste d'humble obéissance envers la Loi divine, car la Vierge n'avait par son enfantement contracté aucune souillure dont elle eût à se purifier, et Jésus était de par l'union du Verbe à sa nature humaine tout consacré à Dieu, destiné à devenir la victime du genre humain. Cette « présentation » préludait à l'oblation du Calvaire.

La scène devait être fort simple dans sa réalité matérielle : c'étaient de pauvres gens qui venaient remplir un rite très classique; elle prend un aspect grandiose par l'intervention de deux saints personnages. Siméon, type du juste de l'ancienne Alliance, vivant dans l'attente « de la consolation d'Israël » et du « Messie du Seigneur », et Anne, la prophétesse. Siméon savait par révélation qu'avant de mourir il verrait de ses yeux le Sauveur tant espéré; poussé par l'Esprit-Saint, il monta au Temple, prit dans ses bras le petit enfant apporté par ses parents. Il chanta son *Nunc dimittis*, que nous répétons chaque soir à Complies, véritable confession de foi en Celui qui devrait être la lumière des Nations, et en même temps joyeuse et paisible remise de l'âme de ce vieillard entre les mains de Dieu. Le père et la mère de l'enfant s'émerveillent, note saint Luc, de tout ce que cet homme inspiré disait de lui (vv. 22-33).

Mais voici que Siméon se tourne vers Marie, et lui précise le rôle de son Fils : il sera occasion de chute et de relèvement pour un grand nombre en Israël, selon les dispositions morales des cœurs; il sera un signe qui provoquera la contradiction. C'est donc une perspective de lutte, de persécution, de mort peut-être que ces paroles ouvraient. Siméon ajoute, en parlant directement à la Vierge : « Et toi-même, un glaive transpercera ton âme. » Le glaive symbolise dans la Bible la mauvaise langue, l'hostilité, la dévastation : la mère partagera donc le sort de son enfant. L'œuvre de discrimination des âmes, prélude au jugement, sera le fait

de Jésus, au moment marqué par son Père; mais sa mère n'en sera pas séparée. Avec lui elle sera victime, associée à son sacrifice (cf. Jean., 19, 25-27), comme maintenant elle l'est à son offrande. La phrase finale : « Ainsi se révéleront les pensées intimes d'un grand nombre », semble presque associer Marie au rôle du Souverain Juge (vv. 34-35).

Anne la prophétesse joint sa voix à celle du noble vieillard, pour glorifier Dieu et publier la libération de Jérusalem, qui sera l'œuvre de l'enfant que l'on venait d'apporter au temple (vv. 36-38).

Aucune messe de la Vierge n'a utilisé la fin de cette narration évangélique. L'office des Sept-Douleurs (15 septembre) a cependant repris la prophétie de Siméon sur le glaive qui devait transpercer l'âme de Marie dans le premier répons des matines, et le sermon de saint Bernard au deuxième nocturne y fait allusion. Cette prophétie constitue un témoignage important sur l'association de Notre-Dame à l'œuvre rédemptrice de son Fils, et est l'un des fondements de l'amour reconnaissant que nos cœurs portent à celle qui fut associée de cœur à la passion sanglante de Jésus. Marie mérite la salutation que le huitième répons de la fête ci-dessus mentionnée lui adresse : « *Ave, princeps generosa, Martyrumque prima rosa, virginumque lilium.* — Nous te saluons, notre Reine, si généreuse en son sacrifice, la première et la plus belle rose de cette couronne que constituent les Martyrs de notre foi, lys éclatant de blancheur au milieu du chœur des Vierges[6]. »

VI. — Les angoisses de la Mère

Pour commémorer le quinzième centenaire du Concile d'Ephèse qui, en 431, proclama Marie « Mère de Dieu » (*Théotokos*), le pape Pie XI institua la fête de la Maternité de la Vierge, et la fixa au 11 octobre. L'évangile de la messe est constitué par le récit du recouvrement de l'enfant Jésus

6. Usant d'un procédé qui lui est assez coutumier, Luc semble faire retourner Marie et Joseph à Nazareth, dès l'accomplissement de leurs devoirs religieux à Jérusalem (Luc, 2, 39-40). Si l'on écrivait une vie complète de la Vierge, il faudrait placer ici la visite les Mages et la fuite en Égypte, que nous connaissons par Matthieu.

au temple de Jérusalem, récit qui met en relief toute la sollicitude maternelle de Marie pour son fils (Luc, 2, 41-52).

La loi prescrivait aux Israélites de monter au Temple du Seigneur chaque année à l'occasion des grandes fêtes, dont la principale était la Pâque (Ex., 12, 15 sv.; 23, 14, sv.; Lev., 23, 5-8; Deut., 16, 16). Les jeunes garçons devaient accompagner leurs pères à partir de treize ans; mais dès l'âge de douze ans on les emmenait en pèlerinage, afin de les y accoutumer. Le voyage se faisait en caravanes, groupant les membres de mêmes familles ou les gens d'une contrée.

La Sainte Famille de Nazareth resta fidèle à cette tradition, et Jésus monta, quand il eut atteint l'âge de douze ans, avec ceux que saint Luc appelle « ses parents[7] », à la Ville sainte. Quand les fêtes furent achevées ils reprirent le chemin de la Galilée. Jésus cependant était resté dans la cité. Son attitude n'a rien d'une fugue ou d'une insubordination : quoique Fils de Dieu, il restait soumis à ceux à qui Dieu l'avait confié, comme la suite du récit le montre; c'est un acte de religion qu'il accomplissait : se référer à son Père céleste. Évidemment, Marie et Joseph en conçurent une vive inquiétude. Ils cherchent l'enfant parmi leurs parents ou amis; ne le trouvant pas, ils rebroussent chemin. Jésus se trouvait dans l'une des salles qui entouraient le sanctuaire, assis en disciple au milieu des docteurs de la Loi qui y tenaient école, les écoutant et les interrogeant, au grand étonnement des assistants qui admiraient sa sagesse (vv. 39-47).

A cette vue, Marie et Joseph sont saisis d'une émotion bien naturelle, et la mère, toute pleine encore des inquiétudes ressenties, s'adresse à son enfant : « Nous te cherchions angoissés. » Jésus fait aux siens une réponse qui est bien celle d'un enfant déjà grand, mais conscient de sa filiation divine : « Pourquoi me cherchiez-vous ? Ne saviez-vous pas que je me devais aux affaires de mon Père ? » Ou encore, à la rigueur : « Que je devais être chez mon Père. » L'évangéliste note qu'ils ne comprirent pas ce que Jésus

7. Il est évident que cette expression de Luc, que nous avons déjà employée nous-même dans ce qui précède, n'entend nullement mettre en doute la virginité de Marie, que Luc a amplement soulignée. Le présent récit montre par ailleurs que Jésus était le seul enfant présent au foyer de Nazareth.

venait de dire (vv. 49-50). Sur quoi porte l'incompréhension de Marie et de Joseph ? Ce ne peut être sur le fait que l'adolescent nomme Dieu son Père : d'après le récit de Luc, comme d'ailleurs d'après celui de Matthieu (Matth., 1, 18-25), ils étaient l'un et l'autre fort bien avertis que l'enfant confié à leurs soins était le Fils de Dieu. L'étonnement porte donc sur l'indépendance spirituelle que Jésus marque vis-à-vis d'eux, ses parents : il se devait tout entier à Dieu son Père. C'est un point que Jésus soulignera encore dans la suite (cf. Jean, 2, 4; Marc, 3, 33-34 et parallèles; Luc, 11, 28).

L'évangile du recouvrement de Jésus au Temple renferme pour les auteurs spirituels ou les prédicateurs qui parlent de la Sainte Vierge une grave leçon. On serait parfois tenté, entraîné par sa dévotion, de soustraire Marie à la loi du progrès, si capitale dans l'économie du salut, et de s'imaginer que dès son jeune âge ou du moins depuis son Annonciation, Marie avait une connaissance parfaite de tout ce qui se rapportait à sa mission. Les textes évangéliques montrent que c'est peu à peu, par étapes, que Dieu révéla à la Vierge tout ce qu'il attendait d'elle et ce que comportait le « Oui » inconditionnel qu'elle lui avait dit : maternité divine, association à la croix du Christ, séparation d'avec son enfant, maternité des hommes. Le chant des anges de Bethléem, rapporté par les bergers (Luc, 2, 18-19), la prophétie de Siméon (Luc, 2, 33), ici la réponse de Jésus, autant d'événements qui excitent l'admiration des parents du Sauveur, et qui leur découvrent peu à peu son rôle et donc leur rôle. C'est ainsi que l'âme méditative de Marie apprenait tout ce que lui coûterait sa maternité divine. Par avance elle y avait consenti d'un grand cœur.

Luc achève son récit en signalant le retour de la Sainte Famille à Nazareth. Marie garde en son cœur le souvenir des faits qu'elle vient de vivre et des paroles qu'elle a entendues. Quant à Jésus, il croît en sagesse, en taille et en grâce devant Dieu et les hommes, comme le font les enfants, mais avec une perfection qui seule convenait à l'Enfant-Dieu (vv. 51-52).

VII. — La prière de Marie

Il est remarquable et presque inexplicable qu'aucune messe de la Vierge inscrite au calendrier de l'Église universelle, ni même celle de Marie Médiatrice de grâce (31 mai), largement concédée aux diocèses, n'aient pris comme lecture évangélique le récit des noces de Cana (Jean, 2, 1-11), où Marie apparaît comme celle qui intercède auprès de son Fils et en est exaucée. Deux offices propres au diocèse de Paris, concédés à quelques autres diocèses ou congrégations, ont suppléé à cette omission : celui du Cœur immaculé de Marie, refuge des pécheurs (Notre-Dame des Victoires, 16 janvier) et celui de la Médaille miraculeuse (27 novembre).

Le sens historique du récit est simple. A Cana, bourgade de Galilée, on célébrait des noces, auxquelles furent invités d'une part la Mère de Jésus, et d'autre part Jésus avec ses premiers adhérents. La fête devait durer huit jours : c'était la coutume. A un moment donné, le vin vint à manquer. Attentive comme le sont les femmes, et surtout les mères, Marie s'aperçoit de ce contretemps et se permet d'adresser à son fils une prière discrète, destinée à éviter une humiliation à ceux qui ont fait les invitations : « Ils n'ont plus de vin. » La réponse de Jésus a fait couler beaucoup d'encre. Littéralement elle doit se traduire : « Femme, qu'y a-t-il à moi et à toi ? Mon heure n'est pas encore venue. » Plusieurs problèmes se posent :

1° Pourquoi le Maître désigne-t-il sa mère par l'appellation générique : « Femme », au lieu de dire : « Ma mère », ce qui eût été normal ? On a remarqué que jamais le quatrième évangile n'appelle la mère de Jésus par son nom, Marie; il dit toujours : La mère de Jésus. Cette tournure souligne la dignité de la mère du Christ. On peut se demander si saint Jean ne l'a pas employée pour bien marquer, contre les hérétiques que visent ses épîtres, que le Christ « est venu en chair » (cf. 1 Jean, 4, 2; 2 Jean, 7), qu'il a une mère. Les expressions d'ordre générique sont donc dans le genre de l'évangéliste. De plus, Marie est présentée dans les écrits joanniques comme la figure de l'Église : nous le

verrons dans la suite; une expression d'ordre général, « Femme », insinue davantage cette typologie qu'une autre; de fait, nous la trouvons dans les trois passages joanniques significatifs à cet égard. Il faut ajouter que ce mot, un peu solennel dans son impersonnalité, se trouve dans d'autres paroles du Christ, adressées à diverses personnes, la Samaritaine, Marie de Magdala... (cf. Jean, 4, 21; 20, 15...). Il marque ici une certaine distance entre Jésus et sa mère.

2° Cette distance est également exprimée par la suite de la réponse de Jésus : « Qu'y a-t-il à moi et à toi? » Qu'y a-t-il de commun entre nous? Nous avons affaire à un sémitisme qui se rencontre souvent dans la Bible (Juges, 11, 12; 2 Sam., 16, 10...; Marc 1, 24; 5, 7...). Le sens en peut varier, selon le contexte, et selon le ton de la conversation, entre une nette fin de non-recevoir et une exhortation à rester tranquille. Il semble bien que c'est ce dernier sens qui doit prévaloir ici, car à peine cette parole est-elle dite, que Marie, se sachant exaucée par son Fils, recommande aux servants du festin de faire tout ce que Jésus leur ordonnera.

3° On peut enfin se demander ce que signifie l'expression : « Mon heure n'est pas encore venue. » L'Heure du Christ, c'est en général, dans saint Jean, sa passion (cf. Jean, 7, 30; 8, 20; 13, 1; 17, 1...). Jésus veut-il dire ici simplement qu'il a le temps, que le moment de sa mort n'est pas encore arrivé? Ce serait bien banal. Ou alors, selon l'interprétation donnée par le P. Braun (*Revue thomiste*, 1950, p. 452; cf. *La Mère des fidèles*, p. 52), le Sauveur veut-il inviter Marie à s'effacer, en attendant que vienne son Heure, sa passion, où elle retrouvera sa place auprès de lui? On peut envisager cette explication.

Quoi qu'il en soit, Marie ne se sent pas repoussée, et elle recommande aux serviteurs présents de faire ce que Jésus leur dira. Il y avait là six jarres de pierre, contenant chacune deux ou trois mesures (de quatre-vingts à cent vingt litres), utilisées généralement pour les ablutions rituelles des Juifs. Le Christ ordonne de remplir d'eau ces vases; on les remplit, dit le récit, « jusqu'au bord ». « Prenez-les maintenant et portez-les au maître d'hôtel », dit Jésus. Celui-ci goûta du liquide, qui se trouva être du vin de la meilleure qualité. Interpellant le marié, il lui demande

ironiquement : « Pourquoi avoir réservé le bon vin pour la fin, alors qu'on sert généralement à la fin le moins bon », quand les convives ont déjà étanché leur soif ou perdu la finesse du goût?

Jean achève son récit en soulignant la portée apologétique du miracle : ce fut le premier des « signes » opérés par Jésus, qui manifestait ainsi « sa gloire », sa puissance surnaturelle, et ses disciples crurent en lui.

Il n'y a aucune raison de douter de la valeur historique de ce fait. Les recherches actuelles consacrées au quatrième évangile aboutissent à reconnaître qu'il repose sur des souvenirs très personnels d'un disciple de Jésus, qui a toutes chances d'être Jean; c'est d'ailleurs l'évangile le plus précis pour la chronologie et la topographie de la vie de Jésus. Le présent passage est très simple, très circonstancié. Il traduit l'intimité régnant entre Marie et son Fils, la puissance de son intercession, comme aussi sa foi en son enfant. Il y a là, du point de vue de la doctrine mariologique, un élément important : c'est à la prière de sa mère que Jésus a opéré son premier miracle; la médiation de Marie trouve ici un appui solide.

Bien que complètement historique, le récit des noces de Cana semble recouvrir, comme la plupart des textes de l'évangile joannique, un sens plus profond, se rapportant à l'économie du salut apporté par le Christ. L'alliance de Dieu avec son peuple est souvent décrite comme un mariage (Os., 1-3; Is., 61, 10; 62, 3-5), tout comme le Règne de Dieu, l'alliance future est présentée sous la forme d'un festin nuptial (Matth., 22, 2 suiv.). Cette ancienne alliance, qui n'était que provisoire, est vieillie, usée : un renouvellement s'impose. C'est ce qu'exprimaient déjà les évangiles synoptiques dans l'allégorie du vin vieux et du vin nouveau (Marc, 2, 22). Le Christ est celui qui donne ce vin nouveau, excellent, gardé pour la fin, en changeant en cet élément de choix l'eau des purifications juives. Nous avons donc là l'image de l'économie nouvelle du salut se substituant à l'ancienne devenue caduque. Il est remarquable que Marie joue dans cette transmutation un rôle capital, non en opérant le miracle, mais en le sollicitant. Jean aura voulu souligner l'influence déprécative de Marie à l'intérieur de l'économie nouvelle (cf. Braun, *Rev. thom.*, 1950,

p. 461; *La Mère des fidèles*, pp. 73-74). Elle tient ici la place de l'Église, la « grande Orante », dont le rôle est capital dans l'effusion des grâces sous la nouvelle Alliance.

VIII. — Marie, la Bienheureuse

C'est le plus bref passage évangélique concernant la Sainte Vierge que l'Église emploie à la messe du commun des fêtes de Marie, comme aussi à la plupart de ses solennités (N.-D. du Carmel; N.-D. des Neiges; Vigile de l'Assomption; Présentation au Temple, et messe votive de la Vierge en dehors des temps spéciaux de l'année liturgique).

Ce passage est spécial à Luc (11, 27-28). Il se place après une discussion pénible avec les Juifs qui avaient accusé Jésus de chasser les démons ou nom de Béelzébub, chef des démons (Luc, 11, 14-26). Une femme admirant la sagesse du Maître, et sans doute aussi sa patience, élève la voix pour proclamer bienheureuse celle qui est sa mère. Et Jésus d'ajouter : « Heureux bien plutôt ceux qui écoutent la parole de Dieu et la gardent. »

Ce n'est évidemment pas que Jésus repousse le cri du cœur de cette femme. Mais il veut montrer quelle est la vraie béatitude, même de sa mère. « Le bonheur de Marie, a écrit saint Augustin, est bien plus grand d'avoir reçu la foi de Jésus-Christ, que d'avoir enfanté le Sauveur selon la chair... A quoi la parenté charnelle a-t-elle servi à ses frères, c'est-à-dire à ses parents selon la chair, et qui n'ont pas cru en lui? De même les liens naturels qui unissent Marie à son Fils ne lui auraient servi de rien, si elle ne l'avait pas porté plus heureusement dans son cœur que dans son sein » (*De sancta virginitate*, chap. 3).

IX. — La Compassion

Après l'Annonciation, il n'y a pas de scène plus touchante dans la vie de la Vierge que sa compassion, sa présence au pied de la croix. C'est saint Jean qui nous en a gardé la mémoire (Jean, 19, 25-27). L'Église utilise cette

péricope à la fête de la Compassion (vendredi de la Passion), à celle des Sept-Douleurs de Marie (15 septembre), de même qu'aux messes de Marie médiatrice et du Saint Cœur de Marie.

Le sens historique du texte est simple. Le Christ vient d'être élevé en croix. Près de son gibet se tiennent quelques femmes, dont Marie, sa mère, et un disciple, celui « que Jésus aimait », celui qui était aussi l'apôtre de l'amour. Voyant ces deux créatures, chéries entre toutes, qu'il va laisser seules, Jésus demande à sa mère de reporter sur Jean l'affection qu'elle portait à lui-même, et au disciple d'accepter Marie comme sa mère. Acte suprême de tendresse filiale du Sauveur envers celle qui lui a donné le jour, et témoignage suprême de l'amitié qu'il portait à celui qui avait tout abandonné pour le suivre. L'évangéliste ajoute qu'à partir de ce moment le disciple prit Marie chez lui. C'est donc une scène d'adoption.

Le sens de cette adoption est cependant beaucoup plus profond, comme une partie de la tradition chrétienne l'a compris. Le disciple bien-aimé est pour le quatrième évangéliste l'idéal du croyant. On peut admettre avec le P. Braun qu' « il représente tous ceux qui comme lui demeurent dans l'agapè (la charité), en observant les commandements » (*Rev. thom.*, 1951, p. 29; cf. *La Mère des fidèles*, p. 112). Le grand Origène voyait déjà dans l'adoption de Jean par Marie l'image, la figure de l'adoption des chrétiens parfaits par la Mère de Jésus (Voir le texte dans Braun, *La Mère des fidèles*, p. 101). La parole de Jésus : « Femme, voici ton fils » est comme la parole constitutive de la maternité spirituelle de la Vierge par rapport aux fidèles du Christ. D'ailleurs, en tant que membres du Christ, nous sommes déjà, selon l'esprit, les fils de la Mère de Jésus. « Marie, écrit saint Augustin, est mère selon l'esprit, non de celui qui est notre chef, c'est-à-dire du Sauveur, dont elle est plutôt née spirituellement... Mais elle est certainement la mère de ses membres, c'est-à-dire de nous-mêmes, parce qu'elle a coopéré par sa charité à enfanter dans l'Église les fidèles, qui sont les membres de ce divin chef, dont elle est selon la chair la véritable mère » (*De sancta virginitate*, chap. 6).

Marie est, en cela encore, la figure de l'Église, à qui sont

confiés les disciples du Christ, et qui elle-même leur est confiée, puisqu'ils en constituent les membres vivants.

Ces idées, si belles et si conformes aux aspirations de nos contemporains, ont trouvé une résonance dans le cœur de nos frères séparés. On a souvent reproduit le beau texte du pasteur de Saussure, qui accepte cette maternité des chrétiens confiée tant à la Vierge, qu'à l'Église qu'elle représente[8].

Ce récit de Jean forme comme la conclusion de la carrière humaine de Jésus, le summum de son œuvre terrestre. Comme le P. Braun l'a fait remarquer, la suite du récit de la Passion qui vient après le texte que nous venons de commenter débute par ces mots : « Après cela, sachant que désormais tout était consommé, Jésus dit... ». Tout était consommé par cette adoption de l'humanité par Marie, et tout commençait, car la mort du Christ, sa résurrection, la Pentecôte, c'est la réalisation de l'œuvre pour laquelle le Maître était venu et pour laquelle il était né de la Vierge Marie : faire de nous, hommes, des enfants de Dieu.

Par sa mort, Jésus a vaincu le démon, celui qui avait triomphé jadis de nos premiers parents. Il est le descendant de cette « Femme » qui avait été séduite, qui devait être en butte aux attaques du tentateur, mais dont la descendance devait finir par l'emporter sur « le serpent ». La « Femme » qui se tient près de lui à ce moment suprême de la mort, sa mère, celle qui vient d'être faite par lui la mère de ses fidèles, la mère des véritables « vivants », n'est-elle pas l'homologue de la première « Femme », d'Ève, qui avait été « la mère des vivants » selon la chair (Gen., 3, 20) ? Nous avons ici l'esquisse de la doctrine de Marie, la nouvelle Ève, doctrine qui sera davantage mise en lumière par le dernier texte scripturaire du Nouveau Testament qu'a utilisé la liturgie pour les fêtes de la Vierge.

8. Ce texte a été publié dans la brochure : *Dialogue sur la Vierge*, Lyon, Vitte, 1951, pp. 103-104, où sont réunis divers articles sur Marie, d'auteurs catholiques et protestants.

X. — Le triomphe

L'introït de la nouvelle messe composée pour la fête de l'Assomption a emprunté le texte d'une vision célèbre de l'apocalypse de saint Jean montrant la « Femme » dans sa gloire. Le même texte, à la fois un peu élargi et placé dans son contexte abrégé, sert d'épître à la messe de l'Apparition de Notre-Dame de Lourdes et à celle de la Médaille miraculeuse. Nous en donnerons ici les principales parties, reliant par des analyses les versets cités.

> Alors s'ouvrit le Temple de Dieu, celui du ciel, et l'arche de son alliance apparut dans son Temple. Et il y eut des éclairs, des voix, des coups de tonnerre, un tremblement de terre et une forte grêle (Apoc., 11, 19).

Pour comprendre ce verset, il faut remonter à ce qui précède (11, 15 svv). L'apôtre Jean entend résonner la septième trompette symbolique qui annonce la fin des temps. Des voix puissantes proclament le Règne de Dieu et de son Christ, auxquels les vingt-quatre vieillards, qu'on retrouve tout le long de l'Apocalypse, rendent hommage. C'est alors qu'apparaît aux yeux du voyant le Temple du ciel, et au milieu du Temple l'arche d'alliance; tandis qu'éclatent des manifestations orageuses, formant le cadre traditionnel des apparitions divines. Cette vision a un sens : « Le saint des saints du Temple céleste est désormais accessible aux élus... L'arche d'alliance, symbole des biens spirituels dus à la victoire du Christ qui va être décrite, nous dévoile le fond intime des miséricordes divines » (P. Lavergne, O. P., *L'Apocalypse*, Paris, Gabalda, 5e édition 1937, p. 95).

C'est alors qu'apparaît le signe céleste de la « Femme », auquel s'oppose un autre signe, celui du grand Dragon.

> Puis un grand signe parut dans le ciel : une Femme revêtue du soleil, la lune sous les pieds, et sur la tête une couronne de douze étoiles. Elle est enceinte et crie dans les douleurs et le travail de l'enfantement. Et un autre signe parut dans le ciel : c'était un grand Dragon, couleur de feu... Le Dragon se posta en face de la Femme qui allait enfanter, pour dévorer

son enfant, sitôt enfanté. Et elle enfanta un fils, un fils mâle, qui devait paître toutes les nations avec une verge de fer. Et son enfant fut emporté auprès de Dieu et de son trône (12, 1-5).

La « Femme » s'enfuit au désert, pour échapper au Dragon, tandis qu'un combat s'engage au ciel entre le Dragon d'une part, l'ange Michel et sa milice d'autre part. Le dragon est vaincu (vv. 6-9); une voix proclame la victoire de Dieu :

Et j'entendis dans le ciel une voix puissante qui disait : « Voici venues maintenant la victoire, la puissance, la royauté de notre Dieu et la suzeraineté de son Christ » ... (vv. 10-12).

Le Dragon poursuit la Femme, mais en vain (vv. 13-16). Furieux, il porte ailleurs sa rage : « Il s'en alla faire la guerre au reste de sa descendance, à ceux qui observent les commandements de Dieu et gardent le témoignage de Jésus » (v. 17).

Que signifie cette vision céleste? Qu'est cette Femme qui apparaît dans sa gloire et est en même temps dans les douleurs de l'enfantement? Sa représentation symbolique a peut-être emprunté quelque chose aux images divines de l'Orient; la description qu'en fait le texte sacré rappelle la fiancée du Cantique des cantiques, « belle comme la lune, incomparable comme le soleil, redoutable comme des bataillons d'étoiles » (Cant., 6, 10), ou même certains traits du Psautier, montrant Dieu « enveloppé de lumière comme d'un manteau » (Ps., 104, 2) : c'est donc une figure tout idéale, divine même.

Pour la grande majorité des exégètes il s'agit de l'Église, englobant à la fois l'ancien peuple de Dieu, d'où est sorti le Messie (Rom., 9, 5) et l'Église du Christ. « La Femme, écrit le P. Lavergne (*L'Apocalypse*, p. 96), ne saurait être qu'une personnification de la société terrestre et céleste des fidèles, à la fois Israël, d'où Jésus est sorti suivant la chair, et l'Israël spirituel qui est l'Église du Christ. » Pour prouver cette assertion, on a fait remarquer que la nation élue a été souvent personnifiée dans la Bible; on y parle même des douleurs de l'enfantement qu'elle subit (Is., 26, 17; 66, 7-8). L'Église, mère du Christ total, est elle aussi dans les transes de l'enfantement, jusqu'à la fin des temps (cf. Matth., 24, 8;

Marc, 13, 8; 1 Thess., 5, 3; cf. également Jean, 16, 21). C'est cette Femme que le Dragon, le séducteur de toujours (cf. Job, 1-2; Gen., 3, 1 sv.), ne cesse de poursuivre depuis les origines et à qui il ne cessera pas de faire la guerre.

Ces considérations ont leur valeur. Il apparaît néanmoins que la description faite de cette Femme, glorieuse et douloureuse, « convient premièrement à Marie, la mère de Jésus et la nôtre, la Vierge-mère saluée par Isaïe (7, 14), la Femme qui enfanta, célébrée par Michée (5, 2) » (P. Lavergne, *L'Apocalypse*, p. 96). C'est elle en effet qui est avant toute autre la mère du Messie, de celui « qui doit paître toutes les nations avec une verge de fer » (Ps., 2, 9; cf. Apoc., 2, 27; 19, 15), de celui qui a été emporté auprès de Dieu et de son trône. C'est elle aussi qui est notre mère, d'après la théologie joannique, comme nous l'avons vu dans ce qui précède : elle est la mère « du reste de sa descendance, de ceux qui observent les commandements de Dieu et gardent le témoignage de Jésus » (v. 17). C'est donc avant tout la Vierge, mère du Christ selon la chair et mère des croyants selon l'esprit, que la vision de l'Apocalypse nous fait contempler dans sa gloire, gloire que nous pouvons bien considérer comme le rayonnement de Marie en son Assomption corporelle. Si l'auteur sacré ajoute qu'elle « est enceinte et crie dans les douleurs et le travail de l'enfantement », cela signifie sans doute que c'est dans la douleur qu'elle est devenue notre mère[9].

En rapportant à Marie la vision de la « Femme », nous n'entendons pas pour autant en exclure l'Église, que déjà la Mère de Jésus signifiait à Cana et au Calvaire. L'emploi systématique du mot « Femme », aussi bien que la similitude des symbolismes, révèle une convergence et une unité intrinsèque existant entre les textes joanniques que nous avons analysés.

Notons enfin qu'ici encore apparaît l'idée de Marie, la nouvelle Ève, idée qui sera reprise par la tradition chrétienne ancienne, spécialement par saint Justin et saint Irénée. C'est ce que nous montre la comparaison du présent

9. Les douleurs de l'enfantement conviennent plus particulièrement à l'Église, symbolisée par la Femme, comme nous l'avons marqué plus haut.

récit avec celui de la Genèse. Le Dragon qui poursuit la Femme, qui est donné comme le séducteur par excellence (Apoc., 12, 9) est bien celui qui tenta la première Femme; il devait rester l'ennemi de cette Femme et de sa descendance (Gen., 3, 15), cherchant à la meurtrir au talon. Ne le voit-on pas guerroyer ici contre « le reste de la descendance » de la Femme glorieuse ? C'est donc que cette Femme est la réplique de la première Femme créée, d'Ève.

On ne saurait guère trouver de texte plus riche en idées sous sa forme symbolique : Marie, Mère du Christ et des chrétiens; Marie, figure de l'Église; Marie, nouvelle Ève; Marie, glorieuse et resplendissante de lumière.

Conclusions

La liturgie mariale n'a pas utilisé toutes les péricopes évangéliques qui parlent de la Vierge Marie : on en trouverait sans peine d'autres, dans le temporal et même dans le sanctoral. Celles que nous venons d'analyser suffisent pour donner une vraie image de la Mère de Dieu toute pure, toute aimante, humble et généreuse.

Elles prouvent que notre dogme marial tel que nous, catholiques, nous le professons, et que notre dévotion à la Vierge, avec sa traduction liturgique, plongent de profondes racines dans l'Écriture : nous ne cessons pas d'être évangéliques tout en étant catholiques.

Elles nous montrent enfin avec évidence que notre vénération pour la Mère ne nous écarte en rien du Fils : Marie ne serait rien sans Jésus. Mais inversement le Christ ne serait pas s'il ne nous était pas venu par Marie. La Vierge fut à la crèche; elle coopéra par sa prière au premier « Signe » du Maître; elle était encore là quand tout allait être consommé. Elle est inséparable de l'œuvre de notre salut. Ce que Dieu a uni, nous n'avons pas le droit de le séparer.

† Jean-Julien Weber,
évêque de Strasbourg.

MARIE DANS LA PRIÈRE CHRÉTIENNE DES PSAUMES

La prière chrétienne qui a adopté les psaumes de l'Ancien Testament pour chanter les « mystères du Christ », ne semble avoir éprouvé aucune difficulté à reprendre encore ces poèmes inspirés pour chanter le « mystère de Marie ».

Et pourtant, nombreux sont aujourd'hui les chrétiens qui semblent fort mal à l'aise pour exprimer leur piété mariale à travers des versets de psaumes, voyant difficilement quel rapport il peut y avoir entre eux et la Vierge.

Il serait sans doute impossible de prouver qu'un seul verset de tout le psautier, *a fortiori* qu'un psaume entier, ait été dit prophétiquement de la Vierge Marie[1] et puisse lui être appliqué en son sens propre et littéral.

En conséquence, n'est-on pas réduit à ne reconnaître la Vierge dans les psaumes qu'en prêtant à ceux-ci un sens « accommodatice » ? Peut-on rapporter chaque verset à la Mère de Dieu, autrement que par un jeu incessant d'allégories et de métaphores ? Cette gymnastique continuelle de l'imagination, si éloignée de nos manières de penser et si compliquée, peut-elle exciter notre piété ? Pourrait-elle en-

1. Étudiant la place de la Vierge dans l'Ancien Testament, A. Robert écrit : « L'exégète formé aux disciplines modernes, habitué qu'il est à s'en tenir au sens rigoureux des termes et à les situer, pour mieux en saisir la portée dans le cadre du genre littéraire, connaissant, d'autre part, la lenteur du développement doctrinal, même en matière messianique, dans la majeure partie de l'Ancien Testament, ne pourra manquer de se montrer sévère dans son enquête. » De l'Ancien Testament, M. Robert retient dans son étude deux textes comme prophétiques au sens littéral du rôle et des privilèges de la Mère de Dieu : Is., 7, 14, et Mic., 5, 12. — Les textes des psaumes appliqués à la Vierge sont classés dans la catégorie « Accommodations et figures », dans *Maria*, I, par H. du Manoir, pp. 23-39.

core convaincre des esprits aussi positifs et rigoureux que les nôtres ? En conséquence, une manière apparemment si peu sérieuse de lire un texte peut-elle sincèrement guider notre prière et étayer notre foi ?

*
* *

Ne voir dans la prière mariale des psaumes qu'une série d'accommodations (avec ce que l'expression « sens accommodatice » a généralement de minimiste et de méprisant), serait traiter bien légèrement la tradition liturgique de l'Église, source privilégiée de la foi, qui est très constante et unanime en cet usage. Comment cet usage doit-il être compris, et quel est son fondement herméneutique ?

Dieu a fait connaître aux hommes son dessein de salut dans le Christ et l'a réalisé par un ensemble de *signes* historiques. Ces signes sont, soit des personnages prophétiques (Abraham, Moïse), soit des événements de l'histoire (Exode, Captivité), soit des destinées individuelles (Jérémie) ou collectives (le Reste). Ils constituent comme le corps de la révélation telle qu'elle nous est transmise par l'Écriture et la Tradition vivante de l'Église. Or, cet ensemble de signes n'est pas une accumulation disparate de communications divines successives et hétérogènes. Préparé en Israël, accompli dans le Christ de l'histoire, prolongé dans les sacrements de l'Église, le mystère du salut forme un tout cohérent dont la vie, la mort et la résurrection du Seigneur nous donnent la clé.

Cependant, il n'en va pas de la connaissance par signes comme de la connaissance notionnelle par concepts. Celle-ci, suivant la logique de l'abstraction et du discours, distingue et précise au maximum son objet en opposant les notions : qui parle de l'incarnation ne traite pas de la rédemption, et qui discourt de Sion dans les psaumes ne s'occupe pas formellement de la Vierge Marie. La connaissance par signes, au contraire, qui est « poétique », c'est-à-dire créatrice, ne peut à aucun moment échapper au dynamisme de l'esprit qui, à partir de n'importe quel événement ou chose, tend à englober la totalité du réel. Pour celui qui sait comprendre, un geste peut révéler la personne. Pour

celui qui croit, n'importe quel sacrement est capable de la plénitude du mystère.

Déjà au plan du symbolisme naturel, on découvre des ensembles cohérents, et comme des chaînes de réalités cosmiques, mystérieusement apparentées parce qu'elles sont le signe de fonctions semblables. Ainsi la fécondité est également symbolisée par l'eau, milieu de toute vie, par la terre, mère des vivants, par la femme, mère des hommes, par le cycle lunaire, etc. Au niveau du symbole, il existe donc une communication naturelle entre les choses; la relation eau-femme-lune apparaît aussi bien à l'étude des mythes dans l'histoire des religions, à l'expérience personnelle de chacun, ou dans les archétypes de la psychanalyse. La nature est réellement pour le poète une « forêt de symboles ».

Dans l'économie du salut, les symboles franchissent un seuil et accèdent au niveau de la « figure[2] ». De naturels et cosmiques, les symboles deviennent historiques et personnels[3]. Jusque-là inefficaces et sans cohérence ultime, ils s'accomplissent dans le Christ et trouvent en lui leur parfaite consistance. Apparaissent alors des systèmes de figures (typologie) dont la parenté se révèle parce qu'elles aboutissent toutes à un même mystère du Christ. Il existe, par exemple, une analogie entre le sacrifice d'Isaac, l'agneau pascal et l'eucharistie, parce que ces trois figures trouvent leur unique réalité dans le sacrifice du Christ.

C'est cette *identité de structure spirituelle* qui va permettre, jusqu'à un certain point, une *communication de*

2. Nous donnons à ce mot, par opposition à *mythe* et à *symbole*, le sens propre de *signe historico-chrétien du mystère de salut*. Dans ce mot est versé le contenu du *tupos* et du *mustêrion* des Pères grecs, et du *mysterium*, de la *figura* ou de *l'imago* des Pères latins. Le reprenant à la tradition, nous le préférons à « type », mot technique des exégètes, et évitons le mot « sacrement » dont l'usage théologique est trop fixé. N'a-t-il pas d'ailleurs été consacré par Pascal dans la section X[e] des *Pensées* ?

3. Il ne faut jamais oublier cette double caractéristique essentielle des signe chrétiens. On fait parfois, de nos jours, du symbolisme biblique et des catéchèses sacramentaires qui sont du « naturalisme » détestable (parce qu'on reste au symbole naturel sans le référer à l'*histoire* du salut : *v. g.* l'eau du baptême n'est signe de mort et de vie qu'en référence à la mer Rouge, au Jourdain, etc.) ou du « religionisme » a-chrétien (un signe n'est efficace que référé à la *personne* du Christ).

langage par laquelle ce qui est dit d'une figure pourra être compris de l'autre. C'est proprement l'allégorie, non au sens moderne et notionnel du mot, mais au sens biblique (Gal., **4**, 24; 1 Cor., **10**) et patristique[4]. Le transfert sera d'autant plus facile que le genre littéraire du langage employé sera plus éloigné du discours par concepts, du traité didactique ou de l'histoire scientifique, et plus proche de l'évocation par images. C'est souvent le cas de la Bible. C'est, bien davantage encore, le cas des psaumes qui s'expriment par rythmes, cris d'émotion, métaphores élémentaires, évocations de grandes réalités naturelles ou historiques dont la portée figurative est mise au premier plan, bien avant l'objectivité physique, la précision notionnelle, ou l'exactitude historique. Aussi le Christ a-t-il pu, pour exprimer son propre mystère, reprendre à son compte de nombreux versets de psaumes, nous invitant ainsi à la lecture figurative et chrétienne du psautier.

Est-ce donc un abus du langage humain? N'est-ce pas donner à un texte un autre sens que celui qu'il a toujours eu et qu'il aura jamais? L'objection tombe quand on veut bien comprendre que le texte n'a en effet qu'un seul sens, et que le transfert ne se fait pas *d'une parole à un fait* historiquement postérieur et que cette parole n'a jamais pu désigner; mais *du fait* initialement désigné par la parole *à un autre fait*[5] qui lui est seulement semblable par quelque

4. Au sens moderne, l'allégorie s'oppose au symbole. Le symbole est d'abord *acte*; il met au premier plan la communion (*sumbolon* = rencontre) dans le signe avec la réalité signifiée; la représentation tend à disparaître. C'est la démarche mythique (naturelle et inefficace) des primitifs et des enfants; c'est l'itinéraire du croyant (dans la foi) à travers les figures bibliques et les sacrements. L'allégorie au contraire est d'abord « notion ». C'est un concept qui se cherche une représentation imagée. Elle est didactique et statique. Cf. J. Baruzi, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, 1re édit., pp. 331 et sq., et Régine Pernoud, dans *La Maison-Dieu*, 22, p. 15. L'abus de l'allégorisme a, malheureusement et bien à tort, contribué à déconsidérer la connaissance symbolique essentielle à toute démarche créatrice de l'esprit, non moins qu'à l'intelligence du mystère chrétien. — Dom Charlier définit ainsi l'usage de l'allégorie chez les Pères : « Elle consiste à dégager la portée profonde et objective d'un texte à la lumière de l'économie entière du salut. »

5. En tant qu'écrit du passé, l'Écriture n'a qu'un sens (signification), le sens voulu par l'auteur (seul inspiré), compris correctement suivant le genre littéraire employé. Mais, en tant que Parole de Dieu, reprise dans une histoire de salut qui apporte du « nouveau » et conduit vers un achèvement, ces textes ont un autre sens (direction),

apparence sensible, mais identique par la réalité spirituelle qu'il signifie. Le verset :

> Élevez-vous, portes éternelles :
> Qu'il entre, le roi de gloire! Ps. 23, 9.

a pu être dit de l'entrée rituelle d'un roi d'Israël au temple, ou de l'entrée du cortège liturgique au sanctuaire. Parce que toute entrée rituelle et liturgique n'est que la figure de l'entrée du Christ Roi en ce monde ou de son entrée au ciel, ce texte peut être dit, dans le culte chrétien, de l'incarnation et de l'ascension de Jésus. Il peut être dit du baptisé qui entre dans l'Église ou des saints qui entrent au ciel. Loin d'être dénaturé, ce texte trouve dans l'unique réalité chrétienne que désigne toute intronisation d'un fils d'homme dans le mystère de Dieu, son plein sens et son ultime vérité.

Mais existe-t-il une *norme* de « communication des figures » ? Y a-t-il une limite dans la relecture des textes sacrés à la lumière des faits chrétiens ? En rapprochant ainsi, par suite d'analogies extérieures, tous les textes de tous les faits, ne va-t-on pas transformer tout le psautier en une allégorie bariolée ?

C'est l'Écriture d'abord, la tradition de l'Église ensuite, qui nous indiquent les identités de structure spirituelle entre les figures et les signes du mystère chrétien, et qui autorisent l'emploi de certains textes pré-chrétiens pour exprimer différents aspects de la révélation chrétienne. La lecture spirituelle des psaumes n'est donc pas livrée à l'ingéniosité de quiconque, mais elle se fait dans l'Église, qui reconnaît en tel poème inspiré une interprétation littéraire correcte de sa propre vie divine et humaine[6].

qui n'apparaît clairement que dans le Christ, mais qui était caché dans le premier. C'est donc bien par les *faits* de l'histoire que s'opère le transfert. L'acte de baptême de Napoléon en tant qu'écrit du passé n'a qu'un sens, celui de l'auteur : le procès-verbal du baptême en 1769 du fils de Charles Bonaparte et de Laetitia Ramolino. Pour nous, il est devenu l'acte de baptême de l'empereur Napoléon. Nous y lisons nécessairement et légitimement, à cause de l'histoire postérieure, ce que l'écrivain n'a pas pu ni voulu mettre. (Cette comparaison est de mon vénéré maître, le R. P. Fontoynon, S.J.)

6. L'Écriture, lorsqu'elle reprend elle-même les figures anciennes à différents niveaux de l'histoire (livres historiques, prophètes, Nou-

*
* *

Ce long préambule était nécessaire pour que nous puissions aborder sans péril, avec prudence mais sans timidité, la lecture mariale des psaumes. Il a pu être utile pour nous débarrasser de toute méfiance en face de la liberté avec laquelle la liturgie applique les psaumes à la Mère de Dieu[7]. Sous des apparences d'accomodations gratuites, cette pratique audacieuse décèle un sens profond de l'unité des signes du mystère chrétien.

Le *fondement de la lecture mariale* des psaumes est fort simple. Marie est la figure privilégiée de l'Église. Or les plus grandes figures de l'Ancien Testament : Israël, Jérusalem, Sion, etc., sont aussi des figures de l'Église. Il existe donc, à différents niveaux de l'histoire du salut, tout un système de figures qui trouve son unité et son accomplis-

veau Testament) ou la liturgie, lorsqu'elle les conserve dans les sacrements et la catéchèse, nous fournissent donc la base inébranlable de la lecture *spirituelle* et chrétienne de l'Écriture. C'est le point de départ nécessaire et le guide obligé. C'est seulement à l'intérieur de ces données qu'on peut construire un système objectif de figures (valable pour tous les chrétiens) et une science ou typologie. Mais ce n'est pas une limite. Il est possible à tout croyant de découvrir une identité de structure spirituelle entre un texte de l'Écriture et le mystère du Christ, et de la vérifier dans sa propre histoire de salut. C'est ainsi qu'on peut parfaitement laver du reproche de fantaisie bon nombre de rapprochements faits par les Pères ou les auteurs spirituels, rapprochements qui ont été pour eux ou leurs auditeurs et lecteurs des signes efficaces d'intelligence et d'assimilation du mystère du Christ. Notre étroitesse d'esprit est souvent seule coupable de nos inintelligences et de nos mépris. Seulement on n'intégrera pas ces rapprochements individuels dans une science objective des figures. De même, la prédication et *a fortiori* la méditation privée peuvent se permettre une lecture spirituelle de l'Écriture plus largement créatrice que l'exégèse scientifique.

7. A-t-on assez noté que le Nouveau Testament citant l'Ancien use aussi d'une grande liberté, que le texte est parfois complètement sorti de son contexte et tiré apparemment assez loin de son sens originel (dans Jn, 10, 34, Jésus citant Psaume 81, 6, pour argumenter) ? Or, ce n'est jamais à contresens. Mais, à la lumière du Christ, les vieux textes prennent une profondeur toute nouvelle et insoupçonnée jusque-là. Non seulement ce n'est pas trahison, mais c'est révélation. On s'étonne qu'une certaine exégèse catholique de l'Ancien Testament, qui se veut « objective », tienne parfois si peu compte du Nouveau Testament et se cantonne si allégrement dans le sens littéral primitif. C'est sans doute la raison pour laquelle cette exégèse semble à beaucoup de fidèles si peu nourrissante, parce que trop peu « chrétienne ».

sement dans l'Église, et qui permet de reprendre pour les dernières (Marie) ce qui a été dit des premières (Sion, Jérusalem). Celles-ci sont alors saisies comme l'annonce de celle-là [8].

Se déployant autour du fait historique de sa maternité divine, le mystère de Marie préfigure merveilleusement le mystère de l'Église, élue et choisie par grâce, sainte et immaculée, unique épouse du Très-Haut, mère d'une race nouvelle, associée à la mort et à la résurrection de Celui par qui et pour qui elle existe, transférée déjà au ciel près du Père. Ce sont les mystères mêmes du Christ, prolongés et vécus dans l'Église, qui étaient déjà liés à la personne de Marie et figurés en elle. Ce sont eux encore que nous découvrons, d'une manière plus obscure et plus voilée, dans les grandes figures de l'Ancien Testament que chantent les psaumes : l'*Épouse*, *Sion*, *Jérusalem*, les *pauvres*. Ce sont eux, enfin, qui révèlent les structures spirituelles communes à des réalités historiques successives par lesquelles le transfert va s'opérer d'une figure à l'autre, et qui permettront d'entendre, dans les textes anciens, les gloires et privilèges de la Mère de Dieu. Il nous suffira pour illustrer cette lecture mariale de l'Ancien Testament de regrouper quelques psaumes autour de ces réalités : Mystère d'élection, mystère d'union nuptiale, mystère de fécondité, mystère de vie par la mort, mystère d'unité.

*
* *

Mais auparavant, à quels textes allons-nous demander cette révélation ? Nous ne pouvons passer en revue les cent cinquante psaumes. Et surtout, ce serait oublier que le système de figures Jérusalem-Marie-Église n'acquiert pour nous son objectivité qu'autour des images et des versets dans lesquels la tradition de l'Église l'a lu et reconnu.

Dans l'incapacité de recueillir ici la tradition des litur-

8. La figure ne s'oppose pas à la réalité figurée, mais l'appelle. Depuis le Christ, figure et réalité coexistent dans les sacrements (*res et sacramentum*) et dans l'Église qui est à la fois figure visible et présence invisible du Messie de Dieu, de même que Jésus, Fils de Dieu fait homme, fut à lui-même, en sa vie terrestre, sa propre figure et réalité.

gies orientales, plus riches d'ailleurs en créations originales hymnodiques ou euchologiques qu'en utilisation mariale des psaumes, nous demanderons à la liturgie romaine son *choix* et ses préférences.

Deux sources s'offrent à nous : les messes des fêtes de la Vierge et les offices.

Dans les vingt-trois messes que comprend actuellement le missel romain (cinq fêtes majeures et anciennes : Assomption, Nativité, Immaculée-Conception, Annonciation, Purification; douze fêtes mineures; une messe du commun; cinq messes votives du samedi) et qui ont beaucoup d'éléments communs, on voit apparaître avec une prédominance éclatante le psaume 44 (*Eructavit*) (22 fois, dont 19 fois comme introït) emprunté à la liturgie des vierges et appliqué à la Vierge par excellence[9]; puis les psaumes 47 (messe de la Purification; 2 fois), 97 (Introït des messes de l'Assomption et de la Nativité), 84 (messe votive de l'Avent), 29 (introït de la messe de l'Immaculée-Conception), 12 (graduel de la messe du Cœur Immaculé), 64 (communion de la messe de Notre-Dame de Lourdes), 120 (introït de la messe de Marie Médiatrice).

L'office est plus abondant et plus riche. Sa valeur traditionnelle n'est pas moins grande. A l'origine, nous trouvons surtout deux offices : l'office de l'Assomption et le *Parvum officium* de la Bienheureuse Vierge Marie. Celui-ci, composé au X^e^ siècle, accru par saint Pierre Damien[10], a connu au Moyen-Age une fortune extraordinaire, emplissant les livres d'heures sous des formes diverses, et doublant souvent quotidiennement le grand office[11]. L'inventaire des psaumes toujours utilisés par le *Parvum officium* et l'office commun aux fêtes de la Vierge selon la réforme de Pie V nous donne la liste suivante :

(Nous rétablissons l'ordre numérique (Vulgate). Nous ajoutons entre parenthèses les psaumes du missel à retenir pour une liste complète, et marquons d'un astérisque ceux qui reviennent plusieurs fois. On remarquera la série des douze psaumes des *montées* de 119 à 130.)

9. B. Capelle, *La fête de l'Assomption*, dans *Eph. Theol. Lov.*, 1926, pp. 40 sq.
10. S. Bäumer, *Histoire du Bréviaire*, II, p. 208, Paris, 1905.
11. B. Capelle, dans *Maria*, par H. du Manoir, t. I, pp. 234 sq.

Psaumes : 8, (12), 18, 23, (29), 44*, 45, (47), 53, (64), 84*, 86, 95, 96, 97*, 109, 112, 116, 118, 119, 120*, 121*, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 147[12].

Ainsi la liturgie romaine n'a pas hésité à reprendre le cinquième du psautier (trente-deux psaumes) pour célébrer le mystère de Marie. Chaque psaume mériterait un examen et il conviendrait de chercher pour chacun les clés d'interprétation. Nous nous bornerons à une présentation synthétique et à quelques exemples typiques.

*
* *

On peut regrouper autour de cinq mystères les structures spirituelles chrétiennes qui sont communes aux figures de l'Église et qui servent à opérer légitimement le passage, dans la foi, du texte des psaumes à Marie, Mère du Christ : mystère d'élection, mystère nuptial, mystère de fécondité, mystère de la glorification des pauvres, mystère d'unité.

Mystère d'élection[13].

Suivant le système de figures le plus simple qui soit et le plus spontané, parce que la Vierge est une créature humaine et que, parmi toutes les créatures, elle a été *comblée de grâce* (Lc, 1, 42), *bénie entre les femmes* (Lc, 1, 42),

12. Il faut ajouter à cette liste dix-sept autres psaumes utilisés pour exprimer la compassion de la Vierge dans les deux offices de Notre-Dame des Sept-Douleurs : 2, 3, 10, 21, 30, 40, 41, 55, 56, 63, 87, 108, 115, 139, 140, 141.

13. Dans le mystère d'élection devrait prendre place le thème de la *Sagesse* si abondamment exploité par la liturgie mariale. Mais les psaumes ne semblent pas avoir été couramment appliqués à Marie suivant ce système de figure. On trouve toutefois deux textes fort importants : le psaume 18 (deuxième des matines du Commun) et le psaume 118 (Petites Heures), qui sont susceptibles d'être interprétés suivant cette ligne. M. Robert nous donne parfaitement la manière de lire ces versets de sapience : « Marie... est, parmi les créatures qui bénéficieront de la rédemption, la première sur laquelle s'arrêteront la pensée et la prédilection divines. Elle sera même la coopératrice de ce grand œuvre : temple de la Sagesse incarnée, elle lui sera si intimement unie spirituellement que le Père pourra contempler en elle la formule exacte de la perfection évangélique. Elle n'aura pas de plus grand désir que d'en communiquer le secret aux âmes, et de les faire entrer ainsi en participation des biens messianiques. » *Op. cit.*, p. 30.

choisie pour la plus haute œuvre terrestre qui fût : engendrer Dieu au monde, tous les textes qui disent la préférence du Seigneur pour l'homme, et spécialement pour l'homme qu'il bénit et justifie, trouvent en Marie, après le Verbe incarné, leur maximum de vérité et de sens.

Elle est le chef-d'œuvre par excellence de la création; elle retrouve sur celle-ci la royauté originelle, tant qu'elle est la première à posséder cette puissance, promise à la postérité d'Ève, qui devait tenir sous ses pieds l'antique serpent (Gen., **3**, 15).

> A peine le fis-tu moindre qu'un dieu
> le couronnant de gloire et de splendeur;
> tu l'établis sur l'œuvre de tes mains,
> tout fut mis par toi sous ses pieds. Ps. 8, 6-7.
> (Premier psaume des matines du Commun.)

Plus que quiconque, elle a mérité la grâce promise *au cœur pur et aux mains innocentes;* elle a même été prévenue d'une justice originelle; elle a inauguré une race nouvelle :

> A lui la bénédiction du Seigneur,
> la justice de Dieu son Sauveur;
> c'est la race de ceux qui le cherchent,
> qui poursuivent ta face, Seigneur. Ps. **23**, 5-6.
> (Troisième psaume des matines du Commun.)

Reine ornée de l'onction de l'Esprit, on lui adresse par *a fortiori* les vers destinés à un roi consacré :

> La grâce est répandue dessus tes lèvres,
> C'est que tu es bénie du Seigneur à jamais!...
> Dans le faste et l'éclat, va... Ps. **44**, 3-4.
> (Quatrième psaume des matines du Commun
> et fréquemment au missel.)

En un mot, elle est la plus pure des « merveilles » que chantent incessamment les psaumes :

> Chantez au Seigneur un chant nouveau
> car il a fait des merveilles. Ps. **97**, 1.
> (Dernier psaume des matines du Commun,
> introït de la messe de l'Assomption.)

chant auquel fera écho le *Magnificat* :

> Le Puissant fit pour moi des merveilles. Lc, **1**, 49.

Dans la perspective du peuple élu, de Sion, *montagne que Dieu s'est choisie pour résidence* (psaume **67**, 17), de Jérusalem cité de paix et de bonheur (psaume **121**, 6-9), le transfert est facile à celle qui résume en elle l'élection de la race d'Abraham, du peuple d'Israël et de la maison de David; ou encore à la demeure préférée entre mille par le Très-Haut; à celle dont la foi n'a point failli et qui est établie Mère du corps du Christ pour les âges des âges :

> Sa Fondation sur les montagnes saintes,
> le Seigneur la chérit;
> Il préfère les portes de Sion
> aux autres demeures de Jacob. Ps. **86**, 1-2.
> (Sixième psaume des matines du Commun.)

> Qui se fie au Seigneur est semblable au mont Sion :
> Rien ne l'ébranle, il est stable à jamais. Ps. **124**, 1.[13]

Mystère nuptial.

Il n'est sans doute pas, pour signifier l'alliance de Dieu avec son peuple, d'image plus forte et plus émouvante que celle des fiançailles, puis de l'union conjugale de Yahvé, époux fidèle, avec la nation d'Israël, son épouse infidèle. C'est Jésus qui viendra par son incarnation consommer les noces de Dieu avec l'humanité; mais cette union s'accomplira par la maternité et la foi de Marie, épousée de l'Esprit-Saint, résumant en elle toute l'attente nuptiale de la terre. Aussi nous trouvons-nous ici en présence d'un ensemble de figures cher à la tradition chrétienne, dont la cohésion et les articulations sont patentes : la nation d'Israël — épouse de Yahvé (Os., **2**; Jér., **31**; Ez., **16**) — l'épouse du Cantique des cantiques, la Vierge Marie, l'Église (Eph., **5**, 25), toute âme fidèle (Mt., **25**, 6), la vierge chrétienne (1 Cor., **7**, 34), chacune peut également exprimer son union d'amour avec Dieu par les mêmes images inspirées.

Or le psautier contient un poème nuptial qui relève de la même figure et qui décrit les épousailles du Roi Messie avec la nation élue reine : le psaume 44 (*Eructavit cor meum*). Aucun psaume n'est davantage utilisé dans la liturgie mariale (sans doute sous l'influence des offices anciens composés pour les saintes vierges). Ce psaume mérite d'être intégralement cité. Nous le transcrivons dans la nouvelle version rythmée, encore inédite, du psautier de la Bible de Jérusalem.

1. [2] Mon **cœur** a fré**mi** de pa**ro**les **bel**les :
j'ai à faire en**ten**dre mon **œu**vre au **roi**,
ma **lan**gue est le ro**seau** d'un **scri**be a**gile**.

★ ★ ★

2. [3] Tu es **beau**, le plus **beau** des en**fants** des **hom**mes,
la **grâ**ce est répan**due** des**sus** tes **lè**vres.
C'est que tu es bé**ni** du Sei**gneur** à ja**mais**.

3. [4] **Ceins** ton é**pée**, vail**lant,** à ton cô**té**,
dans le **fas**te et l'é**clat** [5] **va**, che**vau**che,
pour dé**fen**dre la véri**té,** la pié**té** et la jus**tice**.

4. Tends la **cor**de sur **l'arc**, il rend ter**ri**ble ta **droi**te!
[6] Tes **flè**ches son ai**guës**, voici les **peu**ples sous **toi**;
ils **per**dent **cœur,** les enne**mis** du **roi**.

5. [7] Pour tou**jours** ton **trô**ne, ô **Dieu**, et à ja**mais** !
sceptre du **droit**, le **scep**tre de ton **règ**ne!
[8] Tu **ai**mes la jus**tice**, tu **hais** l'impié**té.**

6. C'est pour**quoi** le Sei**gneur**, ton **Dieu**, t'a consa**cré**
d'une **hui**le d'allé**gres**se de préfé**ren**ce à tes ri**vaux**;
[9] la **myr**rhe et l'alo**ès** im**prè**gnent tes ha**bits**.

7. Des palais d'ivoire, les harpes te ravissent.
[10] Parmi tes bien-aimées sont des filles de roi;
à ta droite une reine sous les ors d'Ophir.

★ ★ ★

8. [11] Écoute, ma fille, regarde et tends l'oreille,
oublie ton peuple et la maison de ton père,

9. [12] alors le roi désirera ta beauté.
Il est ton seigneur, prosterne-toi devant lui!

10. [13] Tyr, par des présents, déridera ton visage,
et les peuples les plus riches, [14] par maint joyau
[serti d'or.

11. Vêtue [15] de brocarts, la princesse est menée
au dedans vers le roi, des vierges à sa suite;

12. on amène les compagnes qui lui sont destinées;
[16] parmi joie et liesse, elles entrent au palais.

13. [17] A la place de tes pères te viendront des fils;
tu en feras des princes par toute la terre.

★ ★ ★

14. [18] Que je fasse durer ton nom d'âge en âge,
que les peuples te louent dans les siècles des siè-
[cles.

Encadré entre deux strophes, où l'auteur parle à la première personne, l'une en guise d'exergue et d'adresse (verset 2), l'autre par manière de conclusion pour la postérité (v. 18), ce poème soigné se divise en deux parties égales et brosse deux tableaux : le portrait du roi, personnage séduisant de puissance et de beauté tant physique que morale, oint du Seigneur[14]; puis le portrait de la reine, au milieu

14. Il semble vain de chercher un sens littéral historique à ce

de ses compagnes et de courtisans, dans un cadre féerique, ornée d'une toilette somptueuse.

Nous avons vu que tel ou tel verset de la première partie est appliqué couramment à la Vierge par un *a fortiori* direct opéré dans le sens d'une élection, d'une bénédiction, d'une consécration (v. 3 : offertoire de la messe de la Purification; 4 : antienne du deuxième nocturne des matines du commun; 5 : graduel de la messe de l'Annonciation; 8 : introït de la messe d'une Vierge non martyre).

Seule, la deuxième partie nous intéresse ici. Une strophe charnière (v. 9*b*-10) permet au poète de présenter, parmi de nombreuses filles de roi, la princesse unique qui a été élue reine. La suite du psaume indique assez clairement que toute consécration suppose un arrachement au passé (verset 11) et une docilité à la vocation nouvelle (v. 12*b*); celle-ci devient alors source d'une puissance souveraine et d'une singulière prééminence (v. 13-14); elle s'accompagne du privilège de l'intimité royale (v. 15) et se prolonge dans une postérité illustre (v. 17). Toutes ces images sont trop patentes pour qu'il soit besoin d'en montrer la réalité en Marie, qui a renoncé au monde du péché et aux noces charnelles, qui a trouvé grâce aux yeux de Dieu, qui s'est soumise entièrement à son Seigneur, qui est, pour tous les hommes et pour tous les peuples, la médiatrice des biens de la rédemption, qui a connu l'intimité de Dieu et qui reste Mère du Corps mystique. (Voir les divers chants des messes de l'Annonciation, de l'Assomption et de la Purification, qui utilisent tous les versets de 10 à 16.)

Mystère de fécondité.

La fécondité n'est que l'épanouissement du mystère nuptial. Dès son origine, la terre attend l'heure de faire germer un don du ciel, de concevoir un fruit divin, d'enfanter un

poème. On a accumulé les hypothèses sur le mariage princier ici décrit; ces hypothèses se détruisent toutes les unes les autres. Ne vaut-il pas mieux y voir un texte directement messianique? C'est la tradition juive et chrétienne. Parmi les exégètes modernes, c'est la pensée de M. Robert, *op. cit.*, pp. 31-34, et c'est ce que M. Feuillet prouve abondamment dans un appendice de son livre sur *Le Cantique des cantiques*, pp. 204-220.

Sauveur. Ce vœu maternel de l'humanité se recueille et s'accomplit en Marie par la fécondité de l'Esprit de Dieu créateur. Mais combien de fois l'exaucement de ce vœu n'aura-t-il pas été désiré, chanté et prophétisé par les psaumes ?

Cette fécondité est directement signifiée dans la récolte, don de la terre et du ciel à la fois (figures de Marie et de l'Esprit-Saint) :

> Tu visites la terre et tu l'abreuves,
> tu la combles de richesses...
> Ainsi tu prépares la terre...
> tu bénis son germe. Ps. **64**, 10-11.
>
> (Communion de la messe de Notre-Dame de Lourdes.)

ou dans la descendance donnée par Dieu à l'homme qu'il bénit :

> C'est largesse du Seigneur que des fils,
> récompense que le fruit des entrailles. Ps. **126**, 3.
>
> (Quatrième psaume des vêpres de l'office du Commun.)

Mais cette fécondité naturelle appelle, pour les temps messianniques, une fructification plus merveilleuse qu'exprime prophétiquement le psaume 84 :

> Dieu lui-même donne le bonheur
> et notre terre donne son fruit... Ps. **84**, 12.
>
> (Introït de la messe votive pour l'Avent.)

Mais ce n'est que dans la figure de Sion, résidence de Yahvé, que le mystère de l'inhabitation sanctifiante et de la présence féconde de Dieu chez les hommes va déployer toute sa dimension eschatologique :

> Un fleuve! Ses bras réjouissent la cité de Dieu,
> il sanctifie la demeure du Très-Haut! Ps. **45**, 5.
>
> (Cinquième psaume des matines du Commun.)

(L'eau est la figure de l'Esprit; Marie est la cité de Dieu et la demeure du Très-Haut.)

Que le Seigneur te bénisse de Sion!
Puisses-tu voir Jérusalem dans le bonheur! Ps. **127**, 5.

(Sion — Marie, canal de grâce et objet de bénédiction.)

Glorifie le Seigneur, Jérusalem,
Célèbre ton Dieu, Sion!
Il a chez toi béni tes enfants. Ps. **147**, 1-2.

(Cinquième psaume des vêpres du Commun.)

Mais la maternité de Sion ne s'arrête pas plus aux enfants de la race charnelle de Jacob, que la maternité de Marie ne sera limitée au Fils sorti de ses entrailles. Elle doit s'étendre à tous les peuples de tous les âges :

Sion, chacun lui dit : « Mère »,
car en elle chacun est né. Ps. **86**, 5.

(Sixième psaume des matines du Commun.)

Femme, voici ton Fils. Jn, **19**, 26.

Mystère de glorification des petits et des malheureux.

Au centre de l'économie du salut sont la mort et la résurrection du Sauveur. *Il fallait que le Christ souffrît pour entrer dans sa gloire* (Lc, **24**, 26). Le mystère pascal est la structure spirituelle essentielle de l'existence chrétienne. A chaque eucharistie, dans tout son Corps, à chaque baptême, dans un de ses membres, l'Église, unie en tout à son Chef, meurt et ressuscite avec lui.

Le mystère pascal ne saurait être absent des figures du salut et de l'Église. La morphologie de ces figures est moins nette et moins définitive que celle décrite par saint Paul dans l'abaissement du Christ jusqu'à la mort et dans son

exaltation jusqu'au ciel (Phil., **2**). Mais la réalité en est la même.

Dans les psaumes, où la souffrance a tant de place, on reconnaît le mystère pascal dans la glorification que Dieu donne aux petits, aux humbles, aux pauvres, aux malheureux, aux persécutés à cause de lui. Toutes les béatitudes y sont en germe. Dieu se plaît aux *retournements* et aux renversements des situations, manifestant ainsi sa puissance et la grandeur de son amour.

Or qui, plus que Marie, a été le signe de cette conversion des valeurs humaines ? Qui a fait éclater davantage, après son Fils, la sagesse de Dieu dans la folie de la croix ? Une femme, une jeune fille pauvre, de petite condition, sans postérité charnelle, deviendra l'instrument de la plus haute œuvre divine, la Mère de Dieu, et sera exaltée en son âme et en son corps jusqu'au ciel et pour les siècles. N'a-t-elle pas exprimé merveilleusement, dans son Cantique, ce retournement par grâce :

> Il s'est penché sur son humble servante.
> Désormais tous les âges me diront bienheureuse...
> Il renverse les puissants de leur trône,
> il élève les humbles.
> Il comble de biens les affamés,
> renvoie les riches les mains vides... Lc, **1**, 48, 52-53.

Mais qui ne l'entendrait déjà dans les psaumes qui la glorifient ? Citons le deuxième psaume des vêpres du commun, Ps. **112** (*Laudate pueri Dominum*).

> 1. [1]Louez, serviteurs du Seigneur,
> louez le **Nom** du Seigneur.
> [2]Béni soit le **nom** du Seigneur,
> béni, maintenant et à jamais.
> [3]Du lever au coucher du soleil,
> loué soit le **nom** du Seigneur.

2. [4] Plus **haut** que tous les **peu**ples, le Sei**gneur**;
plus **haut** que les **cieux**, sa **gloi**re!
[5] **Qui** est sem**bla**ble à notre **Dieu** ?
lui qui met **haut** son **siè**ge
[6] et des**cend** pour **voir** cieux et **ter**re.

3. [7] De la pous**sière** il rel**ève** le **fai**ble,
il **ti**re du fu**mier** le **pau**vre
[8] pour l'ass**eoir** en compa**gnie** de **prin**ces,
en compa**gnie** des **prin**ces de son **peu**ple.
[9] Il ass**ied** la sté**ri**le en sa mai**son**,
mère en ses **fils** heu**reu**se.

Ce dernier verset 9 est d'abord a retenir. La *maternité virginale* de Marie (et de l'Église) a été longuement préparée dans la Bible par toute une série de figures manifestant la *fécondité* donnée par Dieu à la *femme stérile*. Ce mystère apparaît dans des femmes de l'histoire qui ont reçu de Dieu une postérité miraculeuse : Sara, Gn., **18**, 9; Rebecca, Gn., **27**, 20; Rachel, Gn., **30**; Anne, Sam., **1**, 10; Élizabeth, Lc., **1**, 7 : puis à Sion, un temps délaissée, ce même miracle est prédit par Yahvé, Is., **54**, 1-10. Il se réalise en Marie.

En outre (v. 7-8), Marie est l'héritière directe de toute la lignée spirituelle des *anawim* de l'Ancien Testament[15]. Ces pauvres, ces humbles, ces petits, qui composeront après l'exil le *reste* fidèle, sont la descendance légitime d'Abraham et les dépositaires de l'alliance. Nul livre de la Bible n'a tant célébré l'intensité de leur espérance et la gloire qui les attend, que le livre des psaumes. Il est inutile d'accumuler les textes[16]. Au risque d'en choisir un qui soit moins riche et moins typique, comment renoncer à citer le petit psaume des complies du *parvum officium*, qui n'a ja-

15. A. Gelin, « Marie et l'Ancien Testament », *La Vie Spirituelle*, n° 387, août-septembre 1953, pp. 115 sq.

16. On ferait une abondante moisson, pour tout ce mystère de glorification des pauvres et de compassion, dans les psaumes utilisés aux fêtes de Notre-Dame des Sept-Douleurs énumérés à la note 12.

mais tant de fraîcheur et de vérité que mis sur les lèvres de la Vierge Marie, Ps. **130** (*Domine non est exaltatum*) :

1. Seigneur, je n'ai point le cœur fier
ni le regard hautain,
je n'ai pas pris un chemin de grandeurs
ni de prodiges qui me dépassent.

2. [2] Non, mais je tiens mon âme
en paix et silence.
Mon âme est en moi comme un enfant,
un enfant contre sa mère.

[3] Mets ton espoir Israël dans le Seigneur
dès maintenant et à jamais!

Cependant, par sa *compassion et sa foi* d'abord, par son *Assomption* enfin, Marie a été associée plus intimement qu'aucun homme aux souffrances du crucifié et aux joies du ressuscité, à l'immolation et à la glorification de l'Agneau. Aussi quantité de versets qui expriment la délivrance après l'épreuve et la joie par la croix sont-ils vérifiés dans la Mère des douleurs et la corédemptrice.

> Je t'exalte, Seigneur, qui m'as relevé,
> sans laisser rire de moi mes ennemis. Ps. **29**, 2.

Tout le contexte de ce psaume (introït de la messe de l'Immaculée-Conception) est d'ailleurs d'une intense poésie pascale :

> Au soir, les larmes, au matin, les cris de joie! v. 6 *b*.
> Tu as changé pour moi le deuil en une danse,
> tu dénouas mon sac et me ceignis d'allégresse. v. 12.

Le psaume 12, cité au graduel de la messe du Cœur-Immaculé, rend le même son pascal :

Illumine mes yeux que je ne m'endorme dans la mort...
Que mon cœur exulte admis dans ton salut,
Que je chante au Seigneur pour le bien qu'il m'a fait.

Faut-il rappeler le psaume du retour (Ps. **84**) ou encore celui des vêpres du commun (Ps. **125**) :

Ceux qui sèment dans les larmes
moissonnent en chantant!

Glorieuse comme Sion, on peut désormais dire de la vierge :

Dieu est en elle, elle ne peut chanceler! Ps. **45**.
(Cinquième antienne et cinquième psaume des matines du Commun.)

Mystère d'unité.

La figure de Sion, montagne sainte, sommet de la terre, centre des nations, mère des peuples, cité de paix et de bonheur, demeure de Dieu, correspond à une réalité eschatologique de la même manière que la figure de Marie. Marie est la mère du Corps du Christ, non seulement de celui qui a péri sur la croix, mais de celui qui, ressuscité, doit rassembler en lui-même *tous les enfants de Dieu dispersés* (Jn, **11**, 12). La vérité unique de ces figures est encore celle de l'Église, la cité sainte, la Jérusalem nouvelle telle que S. Jean a pu la contempler, emplie *d'une foule immense, impossible à dénombrer, appartenant à toute nation, race, peuple et langue* (Apoc., **7**, 9), *les nations marchant à sa lumière* et *les rois de la terre lui portant leurs trésors* (*id.*, **21**, 24).

Dans cette perspective, un psaume comme le Ps. **121**, *O ma joie quand on m'a dit : Allons...*, devient tout transparent du mystère de Marie, *trône de la grâce, cause de notre joie, demeure comblée de gloire :*

Jérusalem, bâtie comme une ville
où tout ensemble fait corps;
C'est là que montent les tribus,
les tribus du Seigneur. Ps. **121**, 3.
(Troisième psaume des vêpres du Commun.)

On comprend aussi pourquoi de 3e nocturne de matines se compose des trois psaumes de la Royauté universelle de Yahvé, 95, 96 et 97. C'est par la maternité de Marie que Dieu a pris possession de son Royaume terrestre et grâce à elle qu'il vient instaurer son Règne nouveau. Sur ses genoux, les rois des nations sont venus adorer le Roi des rois. A sa joie d'avoir accueilli le Messie, répond la joie de l'Église entière et de tous les sauvés.

Dieu est roi, exulte la terre
Que jubilent les îles nombreuses...
Les cieux proclament sa justice
et tous les peuples voient sa gloire...
Sion entend et jubile
à cause de tes jugements, Seigneur... Ps. 96, 1, 6, 8.

Joie au ciel! exulte la terre!
Que gronde la mer et sa plénitude!
Que jubile la campagne et tout son fruit,
Que les arbres des forêts crient de joie
en présence du Seigneur, car il vient,
car il vient pour juger la terre! Ps. 95, 11, 13.

D'une manière aussi lyrique et peut-être plus belle encore, parce que plus vigoureuse et plus touchante, le psaume 47, qu'utilisent l'introït et le graduel de la messe de la Purification, exprime le même mouvement de centralisation cosmique.

Il est grand, ô Seigneur, et louable tout à fait,
dans la ville de notre Dieu,
le mont sacré, altière beauté,
joie de toute la terre;
le mont Sion, confins du Septentrion,
cité du grand roi. v. 2-3.

Malgré ses ennemis, Dieu l'affermit à jamais (v. 9). Quelle affection et quelle tendresse alors pour l'élue de Dieu :

Longez Sion, parcourez-la,
dénombrez ses tours;
Que vos cœurs s'attachent à ses murs,
détaillez ses palais. v. 13-14.

Tour de David, Tour d'ivoire, Maison d'or, Arche d'alliance, Porte du ciel, a répondu la foi des fidèles.

Et notre enquête s'achèvera par le 6e psaume des matines du commun, Ps. **86** (*Fundamenta ejus*), dont rien, dans le psautier, n'égale la perfection de forme, la puissance d'évocation, la densité théologique et la profondeur mystérieuse. C'est le chant de Sion, Mère des peuples :

1. Sa fondation sur les montagnes saintes,
le Seigneur la chérit.
[2] Il préfère les portes de Sion
aux demeures de Jacob.
[3] Il parle de toi pour ta gloire,
cité de Dieu :

2. [4] « Je compte Rahab et Babylone
parmi ceux qui me connaissent.
Tyr, la Philistie ou l'Ethiopie,
un tel y est né.
[5] Mais Sion, chacun lui dit : « Mère »!
car en elle chacun est né. »

3. Et lui, il l'assure en sa place,
le Très-Haut, le Seigneur!
[6] Il inscrit au registre les peuples :
« un tel y est né »,
[7] et les princes parmi les chœurs :
tous ont en toi leur demeure.

On peut lire, prier, chanter, commenter ce psaume, sans même distinguer les trois plans figuratifs qui nous occupent, tellement les images qui expriment ici le mystère sont simples et profondes : Sion, Marie, l'Église, c'est tout un.

Première strophe. — Il est une œuvre de Dieu (v. 1), œuvre d'amour (v. 2 *a*), œuvre durable et solidement fon-

dée (v. 1 *a*); une œuvre de prédilection (v. 2 *b*), choisie entre mille (v. 2 *b*); Dieu lui-même la veut chanter (v. 3); lui-même il exalte son œuvre, que les hommes déjà disaient divine (v. 3 *b*).

Deuxième strophe. — Dieu parle : il est bon de me connaître; déjà les infidèles, l'Égypte, l'Assyrie, ont appris quelque chose du vrai Dieu (v. 4). Mais pour naître de Dieu, il faut encore être reconnu de Dieu. Selon sa descendance charnelle, un tel est Tyrien, un tel Philistin, un tel Éthiopien (v. 4 *c-d*). Mais de quelque race, langue ou nation que soit un homme, il n'est pour lui qu'une seule Mère en laquelle il puisse naître à Dieu (v. 5 *a-b*)!

Troisième strophe. — Dieu parfait son œuvre. Il confirme son dessein envers l'élue (v. 5 *c-d*). Le voici comme le scribe exact et infaillible qui recense et enregistre. Mais, en même temps[17], il fait acte de paternité, reconnaissant comme né de lui et de son unique bien-aimée, chaque peuple et chaque homme (v. 6). Alors tous ceux qui sont renés de ce roi magnifique, anoblis et ennoblis, de danser en chœur, entonnant la merveille de Dieu à la gloire de leur Mère :

> Tous ont en toi leur demeure,
> Toutes nos sources sont en toi[17].

Joseph Gelineau, s. j.

17. Nous ne nous sentons ni la possibilité, ni le cœur de choisir entre ces deux conclusions : la première, si théologique, qui nous vient de la tradition des LXX et de la Vulgate (bien obscure, il est vrai); et la seconde, si poétique, qui traduit clairement l'hébreu. *Tu videris.*

Nous pensons rendre service à tous ceux qui auront à organiser des célébrations mariales, en leur présentant ici le texte des principaux psaumes utlisés dans la liturgie pour célébrer Marie, et notamment les psaumes de vêpres commentés plus loin par le R. P. Roguet.

Nous reproduisons ces textes encore inédits empruntés au Psautier de la Bible de Jérusalem *avec la bienveillante autorisation des* Éditions du Cerf.

On trouvera dans le n° 33 de La Maison-Dieu *les modes nécessaires à l'exécution musicale de ces psaumes.*

J. G.

PSAUME 97

(*Cantate Domino canticum novum*)

1. Chantez au Seigneur un chant nouveau,
car il a **fait** des merveilles,
sa droite lui donne la victoire,
son **bras** de sainteté.

2. Le Seigneur a fait connaître son salut,
sa justice, aux païens!
se rappelant son amour et sa vérité
pour la maison d'Israël.

3. Tous les confins de la terre ont vu
le salut de notre **Dieu**.
Acclamez le Seigneur, terre entière,
éclatez en cris de **joie**!

4. Jouez pour le Seigneur sur la harpe,
au **son** des instruments;
au son des trompettes et du cor
acclamez le roi Seigneur.

5. **Gron**de la **mer** et sa plé**nitu**de,
l'**univers** et son peuple**ment**;
que les **fleu**ves **batt**ent des **mains**
que les mon**ta**gnes crient de **joie**,

6. à la **face** du Sei**gneur**, car il **vient**
pour **juger** la **ter**re,
pour **juger** le **mon**de en jus**tice**
et les **peu**ples en droi**ture**.

PSAUME 109
(Dixit Dominus)

1. Pa**rol**e de **Dieu** à mon Sei**gneur** :
« **Siè**ge à ma **droi**te.
Tes enne**mis**, j'en fe**rai** ton marche**pied**. »

2. De Si**on** le Sei**gneur** éten**dra**
ton **scep**tre de puis**sance** :
« Do**mine** aux pa**ys** enne**mis**.

3. **Prin**ce au **jour** de ta nais**sance**
sur les **sain**tes mon**ta**gnes,
de mon **sein** dès l'au**ro**re engen**dré**! »

4. Le Sei**gneur** l'a ju**ré** sans re**tour** :
« Tu es **prê**tre à ja**mais**
selon **l'or**dre du **roi** Melchisé**dech**. »

5. A ta **droi**te se **tient** le **Maî**tre,
brisant les **rois** au **jour** de sa co**lè**re.

6. Il **est** l'ar**bi**tre des na**tions**
entas**sant** les ca**da**vres,
brisant les **têtes** sur **ter**re large**ment**.

7. Au tor**rent** il **boit** en che**min**,
C'est pour**quoi** il re**dres**se la **tête**.

PSAUME 147
(*Lauda Jerusalem Dominum*)

Glori**fie** le Sei**gneur**, Jérusa**lem**.
Célèbre ton **Dieu**, ô Si**on**!

Il renfor**ça** les **bar**res de tes **por**tes.
il a chez **toi** bé**ni** tes en**fants**;
il assure ton **sol** dans la **paix**,
et de la **moel**le du fro**ment** te rassa**sie**,

Il dépêche son **ver**be sur **ter**re,
ra**pi**de **court** sa pa**ro**le;
il dis**pen**se la **nei**ge comme **lai**ne,
ré**pand** le **gi**vre comme **cen**dre.

Il **jet**te sa **gla**ce par mor**ceaux**;
à sa froi**dure** **qui** peut te**nir**?
Il dépêche sa pa**ro**le et fait **fon**dre,
il **souf**fle son **vent**, les eaux **cou**lent.

Il révèle à Ja**cob** sa pa**ro**le,
ses **lois** et juge**ments** à Isra**ël** :
pas un **peu**ple qu'il **ait** ainsi trai**té**,
pas **un** qui ait con**nu** ses juge**ments**.

Note sur les Psaumes des Vêpres de la Sainte Vierge

Psaume 109. *Dixit Dominus* (cf. *supra*, page 54).

Psaume des gloires du Christ, égal à Dieu (v. 1), fils de Dieu (v. 3), roi (vv. 2 et 3), prêtre (v. 4) et juge (v. 6). Il est bon de rappeler aux fidèles à cette occasion que toutes les gloires de Marie ne sont que l'annonce et en même temps le reflet des gloires du Christ.

Ce psaume est un psaume de l'Ascension (« Siège à ma droite ») qui annonce l'Assomption.

Peut-on y trouver une référence plus précise à la Vierge Mère ? Le verset 3 est malheureusement très obscur et impossible à restituer avec certitude. La Vulgate a lu, comme la version syriaque : « *Du sein*, dès les temps anciens, je t'ai engendré... » « Je t'ai engendré *comme la rosée* » conjecture Calès (et, depuis, le nouveau Psautier). Cette rosée fait penser à la rosée de la toison de Gédéon, figure de la Vierge (deuxième ant. des vêpres de la Circoncision) et au *Rorate* de l'Avent. De toute façon ce verset 3 (qui sert d'antienne sur le psaume aux deuxième vêpres de Noël) évoque l'origine divine du Messie et se rapproche des versets 6 et 7 du psaume 2 (introït de la messe de minuit à Noël).

Psaume 112. *Laudate, pueri, Dominum* (cf. *supra*, page 46).

Psaume de pauvres, où l'on trouve la structure même du *Magnificat* : Appel à la louange (str. 1); grandeur du Seigneur (str. 2); sa prédilection pour les pauvres, qu'il relève et exalte (str. 3).

Parmi ces pauvres, le psaume note « la stérile » qui devient une mère heureuse. Marie, tout en demeurant vierge, devient la mère féconde, non seulement de Jésus-Christ, mais de tous les membres du Christ, « en sa maison » (l'Église). La maternité virginale de Marie lui avait été annoncée par l'Ange au moyen

d'un signe : Elisabeth, « celle qu'on appelle « la stérile » vient de concevoir un fils en sa vieillesse » (Luc, 1, 36). En ajoutant (v. 37) : « car rien n'est impossible à Dieu », l'Ange citait littéralement Genèse, 18, 14 : Elisabeth rappelle Sarah, cette autre femme vieille et stérile, en qui s'accomplit la promesse de Dieu par la naissance d'Isaac. C'est en Marie que s'accomplit totalement « la promesse faite à nos pères, en faveur d'Abraham » (*Magnificat*, v. 55) par la naissance de ce véritable Isaac qu'est Jésus.

Psaume 121. *Laetatus sum* (cf. *Vingt-quatre Psaumes*, p. 22, ou fiche Z 121).

Psaume de pèlerinage. Marie a donc dû le chanter elle-même en allant chaque année à Jérusalem pour la Pâque (cf. Luc, 2, 41).

Mais il concerne Marie objectivement, en tant que Jérusalem et Marie sont respectivement figure de l'Église, car celle-ci est la vraie cité de Dieu, le point de ralliement des hommes en marche vers le vrai Dieu, le rassemblement de tous les « frères ».

La Jérusalem historique est aussi figure de la Jérusalem nouvelle, de la cité céleste, de l'Église triomphante que Marie représente et récapitule dans le mystère de son Assomption.

Louange de Marie qui est Jérusalem, ce psaume peut encore nous servir à implorer l'intercession de Marie en faveur de l'Église et en faveur de la paix.

Psaume 126. *Nisi Dominus* (cf. *Vingt-quatre Psaumes*, p. 25, ou fiche Z 126).

Autre psaume de pèlerinage, ou des montées. Il peut s'agir de « la maison » de Dieu et de « la cité » de Dieu. En ce cas, la première partie du psaume s'appliquerait à Marie de la même manière que le psaume précédent. Mais il est plus vraisemblable qu'il s'agit d'une sentence sapientielle, contenant une brève parabole sur celui qui construit une maison quelconque, ou qui garde une ville quelconque. Le psaume rappelle alors la primauté de l'action divine sur l'activité humaine, et ceci convient bien à Marie, qui a totalement consenti à l'action divine et gardé de tout son cœur la parole, qui a préféré la meilleure part choisie par Marie de Béthanie, sans renoncer à l'activité de Marthe (ancien évangile de l'Assomption).

Mais la seconde partie du psaume s'applique plus directement à Marie : c'est l'éloge de cette force et de ce bonheur que procurent des fils nombreux.

Psaume 147. *Lauda, Jerusalem, Dominum* (cf. *supra*, page 55).

Dans la première partie du psaume, Jérusalem est invitée à louer Dieu pour la sécurité, la fécondité, la paix, la nourriture qu'il lui accorde. Ceci peut s'appliquer à la Sainte Vierge selon le principe que nous avons posé plus haut pour le psaume 121.

Mais « la moelle du froment » évoque le Messie, le Pain vivant descendu du ciel, qui nous est donné par Marie (aussi le psaume est-il utilisé aux vêpres de la Fête-Dieu). Et surtout les versets suivants rappellent que le Seigneur « dépêche son verbe sur terre », avec des comparaisons météorologiques qui font penser soit à la manne, soit aux pluies et à la rosée, qui sont des images de l'Incarnation (*Rorate*). L'association du vent et des eaux rapproche deux images bibliques de l'Esprit divin.

Ce psaume, où sont employées, en quelques versets, sept expressions signifiant la parole (cf. le psaume 118), est vraiment un psaume de la parole, et s'applique bien à celle qui fut la Mère du Verbe, qui a voulu se conformer à la parole annoncée par l'Ange, et que Jésus a louée de ce qu'elle gardait la parole.

Nous pourrons, dans ce psaume, demander par Marie la grâce d'assimiler profondément la parole de Dieu pour entrer dans son intimité plus qu'aucun autre peuple n'en a été capable.

A.-M. Roguet, o. p.

LE *MAGNIFICAT*

Un trait frappant des événements de Lourdes, l'une des marques les plus convaincantes de leur origine divine, c'est leur parfaite concordance avec les attitudes essentielles de l'Église, leur atmosphère vraiment évangélique. Cette parenté profonde se révèle en bien des détails; elle apparaît en particulier dans l'attitude d'action de grâces qui s'impose à Bernadette au contact de la Vierge Marie. Lorsque, pour la première fois, l'enfant vit paraître, à l'entrée de la grotte, la jeune fille merveilleuse qu'elle ne connaissait pas, son premier geste, une fois calmée sa terreur, fut de prendre dans sa poche son chapelet, pour le réciter comme elle en avait l'habitude, pour le « passer », comme elle disait. Mais lorsqu'elle voulut porter la main à son front pour commencer son signe de croix, elle se trouva paralysée. Il fallut que la vision fît la première le signe de croix pour que l'enfant pût le reproduire à son tour. Alors, tandis que Bernadette égrenait ses *Ave*, elle voyait la jeune fille faire passer elle aussi entre ses doigts les grains de son chapelet, mais sans remuer les lèvres. A la fin de chaque dizaine seulement, sa bouche s'ouvrait et toutes deux ensemble, Bernadette et Notre-Dame, confessaient la gloire de la Trinité Sainte.

Ainsi, au contact de Marie, ignorant encore qu'elle est en sa présence, — elle ne le saura que six semaines plus tard, en la fête de l'Annonciation, — Bernadette est saisie par un élan qui la jette aux pieds de la Mère de Dieu pour la louer de sa grandeur : « Je vous salue, Marie, pleine de grâce. » Et cette montée de la louange au cœur de l'enfant rejoint le chant intarissable qui, du cœur de la Vierge, exalte les trois Personnes : « Gloire au Père, au Fils, au Saint-Esprit! »

Ce rayonnement, cette contagion de la louange, si l'on ose dire, qui émane du cœur de Marie et soulève les âmes auprès d'elle, l'Évangile nous en donne la vision la plus juste et la plus parfaite dans la scène de la Visitation à Élisabeth. Ici aussi, sans l'avoir attendu, une femme occupée de ses soucis et de ses

espoirs, se trouve soudain, dès que paraît Marie, envahie d'une joie faite de tremblement et d'une vénération éblouie : « Bénie es-tu entre toutes les femmes! »; d'une joie qui, d'un élan, remonte jusqu'à Dieu : « Et béni le fruit que tu portes en ton sein! » Alors, par une sorte de choc en retour, comme si cette explosion de louange libérait en elle des forces longtemps contenues dans le silence, Marie, à son tour, laisse échapper l'action de grâces dont elle déborde, et que saint Luc a recueillie dans le *Magnificat.*

Il est vrai que le *Magnificat* pose quelques problèmes, quand on essaie de préciser comment il a pu être recueilli, transmis et communiqué à l'évangéliste[1]. Ces problèmes existent et l'on

1. Ces problèmes se ramènent à deux : Le *Magnificat* est-il de Marie? S'il est d'elle, comment s'est-il transmis jusqu'à saint Luc, plusieurs dizaines d'années après avoir été prononcé? Sans prétendre ici donner de solution définitive, on voudrait montrer comment, même s'ils demeurent sans réponse assurée, ils nous laissent la possibilité d'exploiter sans arrière-pensée le texte évangélique.

Quelques manuscrits latins, une citation d'Irénée et une allusion d'Origène portent, au verset 46, au lieu de Marie, le nom d'Élisabeth. A eux seuls, ces témoignages isolés seraient négligeables. Ils prennent de la force, joints à deux autres faits. Le premier est la rédaction du verset 56 : « Marie demeura avec elle environ trois mois », où Marie est nommée par son nom, Élisabeth par le pronom de rappel αὐτῇ, ce qui suppose que dans la phrase précédente il était question d'elle et non pas de Marie. Le deuxième est le mot ταπείνωσις du verset 48. Rendu dans la Vulgate par *humilitatem*, on le traduit en général par bassesse ou petitesse. Il signifie en réalité la misère et l'humiliation, et désigne en particulier l'humiliation de la femme stérile, celle de Sara (Gen., 16, 11), de Rachel (Gen., 29, 32) ou d'Anne (1 Reg., 1, 11). Marie ne pouvant parler de son humiliation, il doit s'agir d'Élisabeth.

A l'objection tirée du verset 56, la réponse est facile. Après un morceau de la longueur du *Magnificat*, il est indispensable de citer de nouveau le nom de Marie. Le fait qu'il paraisse en tête de la phrase, sans aucune particule de liaison (elle ne viendra qu'après le verbe), montre précisément que, pour Luc, Marie est le sujet de tout l'épisode, du cantique comme de l'indication qui le suit. Qu'Élisabeth ne soit désignée que par un pronom ne peut introduire aucune équivoque, tout l'épisode se jouant entre les deux femmes.

La difficulté soulevée par le sens précis de ταπείνωσις paraît plus grave. Elle repose en fait sur une méprise, en supposant que les mots empruntés par l'évangéliste au vocabulaire religieux des Écritures conservaient toujours intact le sens qu'ils avaient dans les textes plus anciens. C'est négliger un fait essentiel : l'approfondissement que connaît dans l'âme juive, au long des siècles, la prise de conscience de l'humiliation. Des épreuves de leur peuple, les meilleurs en Israël voient peu à peu s'imposer à eux une leçon : le prix de la petitesse et de la pauvreté, la valeur religieuse de l'humilité. C'est l'expérience d'où sont nés « les pauvres de Yahvé » (cf. l'ouvrage d'A. Gelin, paru cette année même sous ce titre dans la collection « Témoins de Dieu »). Or, de cet approfondissement, la traduction de la Septante est un témoin privilégié. Comme l'a récemment montré le R. P. Jean

n'a pas le droit de les omettre, mais on doit aussi les situer à leur juste place. L'essentiel est de se mettre loyalement en face du texte évangélique, de le méditer humblement pour percevoir ce qu'il veut nous dire. Prenons donc simplement l'épisode tel que l'a composé saint Luc, avec ses deux morceaux qui se répondent : le cri de bénédiction d'Élisabeth et l'hymne de jubilation de Marie.

Le cri qui jaillit d'Élisabeth, à l'instant où l'aborde la Vierge, exprime une réaction religieuse à la fois profonde et spontanée. Elle est fréquente dans la Bible, en particulier dans les récits les moins apprêtés. C'est un cri de bénédiction (cf. 1 Sam., 23, 21; 25, 23; Ruth, 2, 19 s.; 3, 10). En face d'un personnage dans lequel Dieu vient de manifester, d'une façon exceptionnelle, sa

Coste, S.M. (*Trois essais sur la Septante à partir du mot* ταπεινός, thèse dactylographiée présentée à la Faculté de Théologie de Lyon, 1953), la version grecque tend à estomper, dans le vocabulaire de la pauvreté, les incidences simplement matérielles, pour mettre en valeur les attitudes intérieures. C'est ainsi que ταπείνωσις tend à devenir ce que nous nommons l'humilité, non pas toutefois l'humilité simplement intérieure, mais l'humilité vécue, l'humilité des humbles, la petitesse. De cette petitesse, la fiancée de l'ouvrier de Nazareth est sans doute une représentante plus typique que l'épouse de Zacharie, le prêtre du Temple de Jérusalem.

Élisabeth éliminée, d'autres difficultés demeurent. Comment ce cantique s'est-il conservé? Quelqu'un l'aurait-il noté sur le moment? Marie, Élisabeth ou quelque autre témoin? Ou Marie elle-même l'aurait-elle dicté des années plus tard? Elle aurait donc gardé le souvenir précis d'un chant de circonstance improvisé? Faut-il alors ne voir dans le *Magnificat* qu'un procédé littéraire? A l'exemple de Marie, la sœur de Moïse (Ex., 15, 21), de Déborah (Jug., 5), d'Anne (1 Sam., 2, 1-10), Luc, ou le document dont il s'inspire, aurait mis sur les lèvres de la mère de Jésus une hymne analogue, célébrant l'intervention de Dieu? Procédé d'écrivain, destiné à souligner la continuité entre l'histoire d'Israël et son accomplissement en Jésus, procédé légitime et suggestif, qu'il serait naïf de méconnaître.

A ces questions nous devons souvent répondre en avouant notre ignorance. Dès qu'on veut imaginer des hypothèses concrètes, on se trouve réduit à l'artifice. La voie la plus sûre est d'adhérer au texte et d'en exploiter les richesses, sans céder à des tentations de reconstructions arbitraires. A demeurer ainsi loyalement face aux mots mêmes de l'évangile, il semble qu'on puisse tirer deux conclusions : d'une part, ce cantique, comme le *Benedictus* de Zacharie et le *Nunc dimittis* de Siméon, relève d'un art très réfléchi, plein d'allusions et de correspondances, que son auteur ne cherche nullement à dissimuler, — d'autre part, les formules les plus personnelles du *Magnificat* ne sont vraiment à leur place que si elles visent Marie et sortent de ses lèvres. Présentation littéraire d'un côté, souvenirs personnels de l'autre, il y a là deux aspects différents qu'il est très délicat de doser avec exactitude, mais que rien n'oblige à juger inconciliables.

présence et son action souveraine, les témoins de cette intervention se sentent, eux aussi, soulevés au-dessus d'eux-mêmes. Ainsi, devant certains horizons, certains gestes de générosité ou de noblesse, le sentiment de la beauté nous coupe le souffle, nous transporte d'admiration. Ainsi devant la figure de François d'Assise, devant les réponses de Jeanne d'Arc à ses juges, à lire telle lettre d'un chrétien chinois emprisonné pour sa foi, sommes-nous saisis : Dieu seul peut inspirer cette force, cette tendresse extasiée, cette enfantine et sereine simplicité. Ces êtres sont bénis : Dieu leur a remis quelque chose de son aisance souveraine, un rayon de sa puissance et de son sourire. De ces êtres rayonne un charme puissant : tel malade, le visage ravagé par un cancer, fait peur à ses amis, mais voit accourir à lui les enfants. Eux n'ont pas peur, ils vont à Dieu.

Tel est le sentiment qu'éprouve Élisabeth quand apparaît Marie, mais il va beaucoup plus loin que la réaction naturelle de respect et d'admiration suscitée par la présence de la sainteté : une lumière plus qu'humaine, un mouvement venu de plus profond que son âme éclairent et soulèvent Élisabeth. Déjà préparée par l'annonce de l'ange à voir Dieu faire éclater dans le monde son salut, elle découvre, auprès de Marie, que ce que Dieu vient d'accomplir en sa cousine passe infiniment toutes les grâces dont, depuis trois mois, Dieu la comble. Si l'enfant qu'elle porte et qui, pour la première fois, vient de faire tressaillir son corps maternel doit être grand et faire pour Dieu de grandes choses, quelle n'est pas la grandeur de celui qui, à peine conçu et incapable de donner le moindre signe de sa présence, remplit déjà sa mère d'un tel rayonnement de paix et de foi! Si, travaillée par l'action divine, Élisabeth sent de plus en plus clairement s'affermir en elle, à mesure que mûrit son enfant, cette confiance faite à Dieu qu'est la foi, l'arrivée de Marie lui révèle, dans une lumière soudaine, ce que signifie pour la Vierge donner à Dieu sa foi : « Bienheureuse, toi qui as cru! »

De cet émerveillement d'Élisabeth, si la source première est la générosité de Dieu, la cause immédiate est la présence de Marie. Le texte évangélique ne laisse aucun doute : « Dès qu'Élisabeth eut entendu la salutation de Marie... D'où m'échoit cet honneur que vienne à moi la mère de mon Seigneur? ... Dès l'instant où ta salutation a frappé mes oreilles... » Par trois fois est soulignée l'action décisive de Marie, de sa voix, de sa présence, de sa charité prévenante.

Il faut même dire plus : si l'on veut, dans cet épisode, non seulement détailler les mots et leur sens, mais comprendre la composition voulue par l'évangéliste et donc par l'Esprit qui l'inspire, on découvre qu'au cri de bénédiction d'Élisabeth ré-

pond, comme un écho qui se prolonge et s'amplifie, un autre chant de jubilation : le *Magnificat* de la Vierge. Or entre ces deux morceaux il y a plus qu'un simple parallélisme, il y a visiblement continuité. Non seulement le *Magnificat* répond à l'hymne mariale d'Élisabeth, mais il naît de cette hymne, il la développe, si l'on peut dire, et la justifie. Car Élisabeth, auprès de Marie, voit bien qu'elle se trouve en présence de merveilles divines, elle discerne dans cette jeune fille qui s'efface une grandeur souveraine, dans les profondeurs de son âme, une foi d'une insondable richesse. Mais elle demeure encore sur le seuil de cette âme, interdite et tremblant de respect. Elle sait que la présence de Marie l'a soulevée au-dessus d'elle-même, que la foi de Marie lui a communiqué cette soudaine lumière sur l'action de Dieu, mais elle ne connaît pas le secret de cette foi. Elle sait que Dieu déploie sa puissance en Marie, puisqu'elle vient de recevoir, à travers elle, l'impression de cette puissance, mais elle ignore quels échanges se sont établis entre Dieu et la Vierge, quels secrets ils se partagent.

*
* *

Alors, raconte l'Évangile, Marie prit la parole, et son cantique nous fait entrer dans son âme. Alors se révèle la raison du transport qui saisit Élisabeth, alors on retrouve le même mouvement d'émerveillement et d'exultation, mais sous une forme bien différente, avec plus d'ampleur, avec une pleine lucidité, mais aussi avec un accent de réserve et de discrétion, presque d'impersonnalité.

Le *Magnificat* a quelque chose de déconcertant pour nous. Nous souhaiterions que l'âme de notre mère s'y livre avec plus de liberté, avec un accent plus personnel, et nous avons l'impression de nous heurter à une retenue farouche, aux réactions les plus banales. La majeure partie du cantique est consacrée à célébrer la puissance divine qui, d'un geste, bouleverse le monde, retourne les valeurs et les perspectives courantes en donnant aux faibles, aux pauvres, aux petits, la préférence sur les riches et les puissants : « Déployant la force de son bras, il disperse les superbes; il renverse les puissants de leur trône, il élève les humbles; il comble de biens les affamés, renvoie les riches les mains vides. » Mais qu'y a-t-il dans ces constatations qui nous donne accès à l'âme de Marie ? C'est un thème assez fréquent dans les Psaumes, c'est le thème du cantique d'Anne à la naissance de son fils Samuel. Si la Vierge le reprend à son compte, ne veut-elle pas nous donner un signe ? Elle n'a rien de plus à

nous dire que ce qu'avant elle ont dit tous ceux qui ont vu brusquement Dieu manifester son dédain pour toutes les grandeurs humaines, et sa prédilection pour tout ce qui est petit et caché. Précieuse leçon, mais dont la Vierge n'est qu'un témoin parmi beaucoup d'autres. Où donc trouver son secret le plus profond, le mot qui la livrera tout entière ?

Peut-être un regard plus attentif nous y aidera-t-il. Car s'il est vrai qu'en sa majeure partie le *Magnificat* ne semble nous livrer qu'une expérience commune, il contient cependant, au détour d'un verset, trois ou quatre notations qui ne peuvent venir que de Marie et ne valent que pour elle. Ce sont elles qu'il faut explorer, pour les richesses qu'elles renferment, mais aussi parce qu'elles donnent à tout le cantique et à ses mots les plus anonymes un accent et un sens nouveaux.

Ce sont des notations discrètes, des confidences fugitives. Elles sont assez claires toutefois pour donner au *Magnificat* un ton bien différent de celui du cantique d'Anne, du *Benedictus* de Zacharie ou du *Nunc dimittis* de Siméon. Tous ces cantiques chantent le triomphe de Dieu, le désarroi de ses ennemis, la joie du peuple sauvé, l'émerveillement devant l'intervention divine. Mais ils le chantent encore de l'extérieur; ils viennent de témoins transportés d'admiration par ce qu'ils voient. Le *Magnificat*, apparemment si semblable, identique en la plupart de ses traits, pénètre bien plus profond. Car la Vierge n'est pas seulement le témoin ébloui des gestes de Dieu, elle est elle-même l'objet de ces gestes, elle se voit au centre même de l'action divine : « Car le Puissant a fait pour moi de grandes choses. » Tout ce que fait le Seigneur est grand, mais ce qu'il fait aujourd'hui passe toute grandeur, et c'est pour Marie qu'il le fait. Aujourd'hui il accomplit ses promesses, aujourd'hui l'espérance des prophètes est comblée, aujourd'hui l'histoire et l'existence du peuple d'Israël depuis des siècles trouve son sens et son aboutissement, aujourd'hui Dieu donne à l'humanité tout entière ce qu'elle cherchait à tâtons depuis l'origine des siècles, et tout cela, il le fait pour Marie : « Le Puissant a fait pour moi de grandes choses... Il se souvient de son amour, de la promesse faite à nos pères. » L'espérance d'Israël et de la création est en même temps l'exaltation de cette jeune villageoise galiléenne. Et celle-ci le sait. Lorsque l'Église, voulant chanter les grandeurs de Marie, ira recueillir les pages les plus hardies de l'Ancien Testament, les images les plus radieuses du *Cantique des cantiques* ou des prophètes, son instinct ne la trompera pas. Il est vrai, absolument vrai, que tout ce que Dieu a fait de plus beau pour son peuple, tout ce qu'il a suscité dans les âmes les plus hautes d'ardeur et de fidélité, il l'a fait pour elle. Pour elle la foi d'Abraham,

pour elle la fidélité de Moïse et l'angoisse de Jérémie. Pour elle le geste suprême que Dieu vient de faire et qu'elle ne peut nommer. Marie se sait, Marie se voit au centre de l'action de Dieu dans le monde, au nœud de son dessein.

Aussi, avec tout le passé de son peuple qu'elle recueille, embrasse-t-elle dès cette heure tout l'avenir de la terre : « Désormais toutes les générations me diront bienheureuse! » Gardons-nous de réduire la densité de cette expression. On croit lui donner toute sa valeur en notant que, jusqu'à la fin du monde, les chrétiens ne cesseront d'invoquer « la Bienheureuse Vierge Marie ». Et il est vrai que dans les Évangiles elle recueille à la fois la béatitude spontanée de l'humanité émerveillée : « Heureux le sein qui t'a porté! », et la béatitude définitive prononcée par Jésus : « Heureux ceux qui écoutent la parole de Dieu et l'observent! » Mais que signifie pour Marie elle-même cette béatitude que, par une audace unique, elle se décerne à elle-même? Quelle vision concrète pouvait-elle évoquer? Autant qu'on puisse ressaisir les démarches d'une fille de ce peuple d'Israël, façonnée par le langage et la tradition religieuse de ses livres saints, peut-être nous est-il permis, non pas certes de déterminer les images précises que signifiaient alors pour elle cette béatitude, mais du moins de tenter quelques approximations. Ces images ressemblaient sans doute à celles que Dieu offrait à Abraham lorsqu'il le choisissait pour être le patriarche du salut, pour que la bénédiction dont il lui faisait don rayonnât, à partir de lui et de sa race, jusqu'aux extrémités du monde. Habitués à réduire en formules abstraites les mots bibliques les plus lourds de substance concrète, nous traduisons simplement qu'Abraham devait être au point de départ du salut du monde. Mais, pour Abraham, ces mots de bénédiction faisaient certainement surgir des visions d'une tout autre couleur : un immense et pacifique rassemblement, la contrepartie et le point final apporté à la dispersion de Babel, tous les peuples convergeant autour de ses fils, se retrouvant et se reconnaissant fraternellement les uns les autres à ce contact, et vivant ensemble dans la paix de Dieu. Ce que voit Marie, ce que nous suggèrent ses mots, ce sont des perspectives analogues. Sans doute, donnée à Dieu comme elle l'est, uniquement attentive au moment présent, à ce que Dieu lui découvre et attend d'elle sur l'heure, ne s'attarde-t-elle pas une seconde à rêver de l'avenir et à imaginer l'existence que Dieu lui réserve. Il reste que, lorsque Dieu lui parle, il lui parle le langage de sa race, et, lorsqu'il lui montre l'humanité entière recevant d'elle le salut et lui criant : « Bienheureuse, bénie de Dieu! » il lui donne à contempler un rassemblement de ce genre.

Ainsi, dès cette heure, Marie se trouve-t-elle être le point de rencontre de tous les croyants, la Reine de l'Église, et en un sens l'Église, déjà rachetée et déjà réunie. Jamais l'Église ne saurait oublier la figure d'Abraham, de celui qui, le premier, se mit en route sur la parole de son Dieu. Mais, si elle marche à la suite du Père des croyants, l'Église sait aussi qu'au milieu d'elle, en son cœur, à la source même de sa foi, vit et rayonne la foi de la Vierge Marie. Le rassemblement dont rêvait Abraham autour de sa descendance s'accomplit, jusqu'à la dernière des générations, autour de sa petite-fille.

Abraham et Marie, le grand patriarche et l'obscure ouvrière de Nazareth, les deux Testaments sont ici réunis, et la Vierge le sait. Elle sait qu'en elle Dieu comble, comme jamais il n'eût osé l'imaginer, les espérances de son ancêtre. Toutefois, loin de provoquer la moindre complaisance en elle-même, cette démarche inouïe de Dieu ne parvient qu'à l'enfoncer davantage dans sa petitesse : « Il s'est penché sur la petitesse de sa servante. » A nouveau, ces simples mots nous font pénétrer, par une brève échappée, dans la vie personnelle de Marie. Car s'ils viennent tous de l'Ancien Testament, leur assemblage constitue une création originale, qui répond exactement à ce que fut son attitude et son existence.

Elle est la servante du Seigneur. Elle ne connaît pas d'autre mot pour se définir. Elle l'emploie pour donner à Gabriel l'acquiescement que Dieu attend d'elle; elle le redit devant Elisabeth pour chanter sa reconnaissance. Il semble d'abord qu'elle se borne à reprendre une expression courante, celle par laquelle on se met au service d'un personnage auquel on entend marquer son dévouement. Fréquemment revient, dans les dialogues des Livres saints, le mot « ton serviteur », équivalent respectueux du pronom personnel « moi ». C'est ainsi que David se présente à Saül pour aller relever le défi de Goliath (1 Sam., 17, 32), ou Abraham aux trois mystérieux voyageurs pour les inviter sous sa tente (Gen., 18, 3, 5). Au féminin, la formule a le même sens, avec, évidemment, la nuance supplémentaire d'effacement que comporte la condition de la femme dans l'Ancien Testament, et qui perce, par exemple, dans la réponse d'Anne interpellée par le prêtre Éli dans le temple de Siloh : « Ne juge pas ta servante comme une vaurienne » (1 Sam., 1, 16), ou dans les protestations de dévouement d'Abigaïl venue à la rencontre de David (1 Sam., 25, 24 s.).

Il y a cependant bien autre chose encore dans cette tournure de politesse respectueuse lorsque Marie l'utilise. Déjà, lorsque les Hébreux l'adoptaient pour parler à Dieu, ils pouvaient affirmer, en même temps que leur respect, un rapport personnel avec

lui, sinon de familiarité, tout au moins de dévouement (cf. 2 Sam., 24, 10; Ps. 69, 18; 119, 38). Car être le serviteur de son Seigneur, c'est appartenir à sa maison, prendre part à ses entreprises, recueillir le rayonnement de sa gloire. Cet honneur est si nettement senti que si, dans l'Écriture, on peut voir des hommes, s'adressant à Dieu, lui dire « ton serviteur », on ne trouve qu'un Élie pour oser revendiquer devant les autres le titre de « serviteur du Seigneur » (1 Rois, 18, 36; cf. 17, 1; 18, 15). Il faut que Yahvé lui-même le décerne à ceux qu'il choisit, et ce sont des personnages chargés de hautes missions : Abraham, Moïse, Josué, Samuel, David, Isaïe, Nabuchodonosor, Cyrus. Ce titre est si haut que, pour désigner le personnage mystérieux en qui il a mis sa confiance et sur qui repose sa complaisance, celui qui doit être l'instrument de son salut, Dieu ne lui donne pas d'autre nom que celui-là : « Voici mon serviteur! » (Is., 42, 1; 49, 3, 5; 52, 13; 53, 11).

En se nommant la servante du Seigneur, Marie se met sans doute à la suite de ces grands hommes, mais elle s'y met à sa façon. En soulignant la « petitesse » de son service, elle entend bien demeurer parmi la foule anonyme de son peuple. Étant femme, elle demeure fidèle à la vocation profonde de la femme, aux traits qui marquaient les femmes de sa race. Entre les serviteurs du Seigneur et ses servantes, il y a une différence. Tous sont également au service de leur Maître, mais leur service n'a pas la même allure. Le serviteur est auprès de son maître, confident de ses secrets, instrument de son action, détenteur de ses pouvoirs; il partage ses soucis et ses triomphes. La servante est occupée aux besognes familières les plus simples, aux tâches quotidiennes, à la continuité même de la vie. Pourtant, Marie ne se méprend pas sur le service que Dieu lui confie et sur la façon unique dont il l'attache à son œuvre. Confidente de Dieu, elle entre dans ses secrets jusqu'à des profondeurs insoupçonnées des prophètes; instrument de son action, elle l'est à ce point que Dieu, pour l'entreprendre, attend son acceptation; détentrice de ses pouvoirs, elle voit les richesses de la bénédiction divine se répandre sur le monde à travers ses mains. Ainsi, plus haut placée que tous les prophètes, se trouve-t-elle associée directement au « Serviteur du Seigneur », son Fils. Cependant elle demeure la servante, chargée des besognes communes, de celles qui ne comportent pas de compétence spéciale, de résultat qu'on puisse calculer; elle se donne aussi humblement, aussi discrètement que possible à la mission unique dont Dieu la charge. Ainsi, placée au centre même de l'action divine, au sommet de l'histoire de son peuple, et le sachant, Marie ne se pose aucune question, ne fait aucun projet, n'imagine aucun avenir.

Elle ne songe qu'à rester devant Dieu ce qu'elle est devant les hommes, la femme de Nazareth la plus effacée, la plus absorbée par son travail et son dévouement maternel.

Pour se perdre ainsi dans son obscurité, la Vierge n'a pas à faire le moindre effort, à surmonter la plus minime répugnance. Tout au contraire, ce qui la fixe à sa place, ce qui la saisit, si l'on ose dire, sur place et lui enlève toute idée d'en changer, c'est de voir qu'à cette place précisément le regard de Dieu l'a découverte : « Il s'est penché sur la petitesse de sa servante. » Dans une lumière qui la ravit, Marie expérimente en elle ce qu'elle avait appris dans les Écritures sur la sensibilité de Dieu. Dieu a des yeux et des oreilles, pour percevoir ce que les hommes sont incapables de saisir. Ce que Dieu entend, ce n'est pas le tumulte de ceux qui font du bruit sur la terre, de ceux qui attirent les cris et les vivats, c'est la voix que les hommes n'entendent pas, la voix trop faible pour se faire entendre, la plainte de celui qui n'a pas la force de se défendre, le pauvre, l'orphelin, l'étranger, l'expatrié (Gen., 4, 10; Ex., 22, 22, 26; Ps. 9, 13). Ce que Dieu regarde sur la terre, ce n'est pas la lueur de nos fêtes, l'éclat de l'or et de l'argent, c'est la misère qui se cache, celle que nous n'avons pas le temps, pas le courage de regarder. Et Marie, le cœur débordant d'allégresse, contemple, comme fascinée, son Dieu penché sur elle. Dieu a trouvé la plus petite, la plus humble, la mieux cachée; il la regarde et ne se lasse pas de s'émerveiller. La Vierge reçoit en plein cœur la joie de son Dieu, et lui répond en s'enfonçant dans sa petitesse et son action de grâces.

Peut-être comprend-on mieux maintenant pourquoi cette action de grâces paraît si peu personnelle, pourquoi le *Magnificat* est fait de tant de simples réminiscences. C'est l'action de grâces de celle qui connaît le cœur de Dieu, de ce Dieu qui dédaigne notre faste et cherche le pauvre et le petit, de ce Dieu dont l'âme est celle du pauvre. Et Marie, dont le penchant, comme celui de Dieu, est de toujours s'effacer, ne peut trouver de mots plus justes, pour chanter sa joie la plus haute, que ceux dont, traditionnellement, se servaient avant elle les pauvres et les petits de son peuple. Comme elle mène exactement leur existence, sans un trait qui la distingue d'eux, ainsi sa prière est la leur et ne veut être que la leur, la prière de ce peuple anonyme qui n'a rien à offrir à Dieu qu'un cœur pauvre et disponible.

*
* *

Action de grâces de la servante du Seigneur, le *Magnificat* unit ainsi, avec une simplicité dans la perfection qui est bien une

marque mariale, deux attitudes chrétiennes essentielles, l'action de grâces la plus haute et le service le plus humble. Louange et service de Dieu sont les deux pôles sans lesquels il n'est pas de vie chrétienne. Un serviteur qui ne connaîtrait que sa besogne, qui refuserait de songer au Dieu qui la donne et d'attendre pour sa récompense le sourire du Maître reconnaissant, s'enfermerait dans son travail et s'en ferait une idole. Oubliant d'offrir à Dieu « louanges et actions de grâces... il changerait la gloire du Dieu incorruptible contre une représentation » (Rom., 1, 21 s.), une entreprise à taille humaine. Inversement, une action de grâces qui croirait s'unir à Dieu en s'absorbant dans des réflexions ou des visions sublimes, dans un survol tranquille du travail commun, ne serait qu'illusion. Le chant de jubilation a jailli de la Vierge Marie à l'instant où la servante du Seigneur est venue se mettre au service d'Élisabeth.

Lyon-Fourvière.

Jacques Guillet, s. j.

L'utilisation des thèmes bibliques de Marie dans la prédication

Prêcher c'est transmettre aux hommes la Parole de Dieu, c'est, selon l'expression de l'apôtre saint Paul, « mettre en lumière aux yeux de tous l'économie du mystère, caché depuis le commencement en Dieu, le Créateur de toutes choses » (Eph., 3, 9); témoin de Dieu, le prédicateur publie le dessein, le plan de Dieu, publie les *mirabilia* que le Seigneur a faits, qu'il fait et qu'il fera. La prédication mariale, elle aussi, n'a pas d'autre but et n'a pas d'autre objet : il y a une Parole de Dieu sur Marie, la Vierge Bienheureuse, qu'il faut proclamer; il y a un Message de Dieu à Marie qu'il faut méditer et publier; il y a un dessein de Dieu sur la Vierge Marie : prêcher sur elle veut dire mettre en lumière la place que Dieu lui a assignée dans la grande œuvre de salut et la manière dont elle s'est acquittée de sa tâche. Le sermon sur la Vierge Marie prend sa source en Dieu et en sa Parole, publie les grandes choses que le Tout-Puissant a faites en Marie et par Marie et porte les cœurs des fidèles à louer, bénir et « magnifier » le Seigneur qui seul fait des merveilles.

Qui pourrait se passer de la Bible quand il s'agit de prêcher le mystère de Dieu en Marie ? A qui sait la lire, la Bible livre le dessein de Dieu et, de ce fait, elle est la source de la prédication mariale comme celle de toute autre prédication. Est-il besoin d'ajouter que si nous traitons la Bible de source de prédication, nous ne la considérons que comme enchâssée dans la Tradition de l'Église ? Utiliser des thèmes bibliques de Marie ne peut se faire que dans une humble fidélité à la liturgie, aux Pères et au magistère. Ceci dit, il faut évidemment souligner l'importance primaire de la Bible comme source de la prédication mariale. Celle-ci ne sera authentique que dans la mesure où on ne parlera pas humainement de la Vierge, mais divinement. L'expérience le montre : on peut parler et on parle de Marie d'une façon très superficielle et presque uniquement sentimentale (de cette sentimentalité que Claudel qualifie quelque part d' « animale »); on peut parler et on parle de Marie d'une façon incorrecte en usant de pieuses exagérations ou en professant

en chaire des opinions théologiques contestées; on n'utilise trop souvent la Bienheureuse Vierge Marie que comme tremplin de recommandations moralisantes. Répondant à une enquête récente sur la prédication un fidèle écrivait : « Que de banalités entendues sur la Vierge, a qui on fait faire et dire mille choses imaginaires; je crois que c'est Elle qui est l'occasion des sermons les plus affligeants, hélas! » (*Témoignage chrétien* du 26 mars 1954).

Doublement hélas! Car, d'une part, la Bible parle si bien de la Vierge et, d'autre part, le prédicateur a à sa disposition une excellente théologie mariale élaborée en ces dernières années sous l'inspiration des thèmes bibliques de Marie. Il est extrêmement triste que l'art chrétien des derniers cent ans n'ait plus su présenter une image authentique de la sainte Mère de Dieu! Que de fois on a jeté, vendu ou relégué au grenier la belle et authentique statue pour la remplacer par du plâtre d'une mièvrerie repoussante. La prédication mariale a su éviter cette dégradation chaque fois qu'elle n'a pas relégué au second plan l'admirable figure de la Vierge façonnée par le Tout-Puissant et présentée par l'Esprit-Saint sur les pages de l'Ancien et du Nouveau Testament. Un ressourcement de la prédication mariale par les thèmes bibliques est d'une nécessité absolue. C'est une question d'honnêteté sacerdotale de notre part : car, enfin, nous sommes les serviteurs de la Parole de Dieu; en même temps, c'est une question d'une importance pastorale considérable : il faut que nous donnions un fondement solide à la piété mariale innée à notre peuple chrétien.

Pratiquement le prêtre est amené à utiliser les thèmes bibliques de Marie à chaque prédication qu'il fait au cours de la célébration des fêtes mariales. Inutile d'insister sur le fait que des fêtes comme la Nativité, l'Immaculée Conception, la Purification, l'Annonciation, la Compassion et l'Assomption de la Vierge sont un cadre tout donné pour « mettre en évidence le mystère (marial) caché depuis le commencement en Dieu ». Nous avons soin d'ajouter que, outre et avant ces fêtes, c'est le saint temps de l'Avent et de Noël qui est le lieu tout donné d'une présentation de la sainte Mère de Dieu et de sa place dans l'économie du salut; les plus anciens sermons sur Marie sont les sermons

des Pères aux fêtes de la Nativité du Seigneur! Dans ces cas, il suffit de lire les textes de la liturgie pour être mis en présence des thèmes bibliques à utiliser. Car, faut-il le redire encore, la Bible est un trésor de l'Église, et c'est en se laissant guider par elle que l'on trouvera ce qui convient. Prenant le Bréviaire du jour ou du temps nous sommes en face des lectures du 1^er^ nocturne : ces textes, repris d'ailleurs dans l'épître de la messe, nous font ouvrir la Bible de l'Ancien Testament à la place qui convient. L'évangile du jour, que nous trouvons dans le Bréviaire et le Missel, nous livre le texte capital du Nouveau Testament. Il n'est pas inutile de dire qu'il ne faut pas se contenter du *Et reliqua* du 3^e^ nocturne (après avoir lu la première phrase, on croit déjà savoir de quoi il s'agit!) mais qu'il importe de lire le texte *in extenso*, avec attention et dans son contexte. Les leçons du 2^e^ et l'homélie du 3^e^ nocturne nous fournissent bien souvent les premiers éléments d'une bonne utilisation des textes bibliques qui nous sont proposés; ils nous livrent un fil conducteur à travers les pages de l'Ancien et du Nouveau Testament. Heureux le prédicateur qui trouvera dans sa bibliothèque un texte plus complet des commentaires patristiques, des traités des Docteurs de l'Église ou des déclarations du magistère! Car il ne faut jamais être plus humble que quand on veut saisir la pensée de Dieu et reconnaître ses voies. Notre documentation biblique sera complétée par les antiennes de l'office et les chants de la messe : il n'est jamais inutile de les lire dans leur contexte biblique. Si nous relions ces textes les uns aux autres, si nous les éclairons les uns par les autres, alors se détachera le dessein de Dieu, et la figure de la Vierge, telle que nous voulons et devons la présenter dans notre sermon, prendra des contours bien définis.

Prenons un exemple concret : la prédication en la fête de l'Annonciation de la Bienheureuse Vierge Marie. Rien qu'en lisant l'évangile de la fête nous sommes mis en face de trois thèmes : celui de la Vierge Mère, celui du Messie, fils de David, celui de la femme, associée à l'œuvre de salut. C'est dans ces trois directions qu'il convient de marcher. La Vierge Mère est annoncée dans Isaïe (lectures du premier nocturne et épître) : Pour Achaz et Israël cette Vierge qui conçoit et enfante l'Emmanuel est le signe que Dieu

est prêt à sauver son peuple assiégé, menacé et condamné; ainsi, le jour où l'ange vient auprès de la Vierge Marie, s'ouvre la porte du salut, de ce salut que Dieu a promis aux hommes au Paradis en annonçant que la Femme et sa descendance écrasera la tête du serpent (cf. leçon 4 des matines : sermon de saint Léon). Dans sa puissance Dieu donne aux hommes le Sauveur comme le fruit des entrailles d'une Vierge : pour bien montrer que rien n'est impossible à Dieu, l'ange fait d'ailleurs savoir à Marie ce qui s'est passé en Élisabeth, et du même coup nous rappelle le souvenir d'Anne, la mère de Samuel, de Sara, la mère d'Isaac. On voit comment la Bible fait saisir et illustre le prodige qui s'accomplit en Marie. Le deuxième thème, celui du Messie, fils de David, est admirablement résumé par la parole de l'ange : « Le Seigneur lui donnera le trône de David son père, et il régnera éternellement » (antienne des vêpres, des laudes) : en cette Vierge de Nazareth, de la famille de David, se réaliseront les promesses de Dieu faites à David, à Salomon; le tronc de Jessé va fleurir. Par ailleurs la parole de l'ange nous invite à contempler le règne éternel du Messie tel qu'il nous est présenté par l'Apocalypse. La figure de la Mère ne peut que resplendir davantage quand on décrit dans toute sa grandeur le Fils qu'elle enfante. Conjointement à ces deux thèmes il y a celui de la femme, associée à l'œuvre de salut du genre humain. Si l'ange est envoyé auprès de la Vierge Marie, c'est qu'elle est élue par Dieu, appelée par Dieu à occuper une place privilégiée dans l'économie du salut. Dieu s'incline vers la Vierge de Nazareth : « Écoute, ma fille, vois et prête l'oreille. » Le psaume *Eructavit* revient à chaque moment de la messe de l'Annonciation pour souligner « qu'une femme nous est donnée à la place d'une autre, une femme sage à la place d'une femme insensée, une femme humble à la place d'une femme orgueilleuse » (saint Bernard) : la Vierge de Nazareth est le nouvelle Ève, la *mutans Evae nomen*, et le prédicateur fera assister ses auditeurs au moment historique où cette femme prononce son *Fiat*. Ève, Esther, la *sapiens mulier* des Proverbes, la *pulcherrima mulier* du Cantique des cantiques sont ainsi évoquées; la femme de l'Évangile qui mélange le ferment aux trois mesures de farine, la femme revêtue du soleil de l'Apocalypse sont autant d'images et

d'illustrations de ce qu'est cette Vierge de Nazareth auprès de laquelle Dieu envoie son ange.

A cet exemple il apparaît clairement qu'une prédication mariale qui utilise ainsi la Bible est d'une densité et d'une richesse qui lui vient de la densité et de la richesse de la pensée de Dieu exprimée par la Bible. Bien sûr, il n'est pas nécessaire et il ne sera peut-être pas utile et recommandable de dire tout cela en une fois et en même temps; le prêtre, surtout le curé, prêche chaque année la même fête et peut souligner dans la succession des années tel ou tel thème. Par ailleurs il est inévitable que certains thèmes reviennent aux différentes fêtes de la Vierge. C'est ainsi que le thème de la femme revient à la fête de la Compassion de la Vierge : mais qui ne voit que ce thème a une autre saveur selon qu'on présente la Vierge le jour de l'Annonciation ou le jour de la mort du Seigneur! Les différentes fêtes présentent le même mystère sous un autre aspect. Ainsi le prédicateur sera amené à reparler d'une autre manière de telle ou telle figure de Marie de l'Ancien Testament; il sera amené à traiter d'une autre manière telle ou telle page du Nouveau Testament s'appliquant à la Vierge Marie. De la sorte le thème biblique de Marie sera exploité à fond au cours de la célébration des différentes fêtes mariales de l'année. Prenons en exemple un thème biblique marial essentiel, le thème de la *plena gratia*! La fête de l'Immaculée Conception donne au prédicateur la possibilité d'en parler. Tout l'Ancien Testament vient à son secours pour l'aider à montrer au peuple cette « belle Dame » : l'éternelle Sagesse de Dieu, la belle, harmonieuse et forte cité de Sion, Judith dans sa force, la fiancée du Cantique des cantiques, la femme du protévangile, tout cela est réuni comme en un seul faisceau par la voix de l'ange Gabriel : « Salut, pleine de grâce! » Mais le temps de l'Avent et de Noël, la fête de l'Annonciation éclairent d'un autre jour cette pleine de grâce : cette plénitude de grâce est la présence en elle du Christ Sauveur, de l'Emmanuel. L'image du temple de Jérusalem et de la montagne de Sion revient, mais on contemplera davantage le Seigneur qui y habite et qui est la source de leur beauté et de leur dignité; les autres images resteront forcément dans l'ombre ou seront remplacées : la nuée lumineuse, le buisson ardent, la femme revêtue du

soleil illustreront d'une autre manière la plénitude de grâce qui revient à la Vierge du fait qu'elle porte le Seigneur en elle. Une troisième fête, celle de l'Assomption, permettra de faire contempler encore Marie, pleine de grâce : la fiancée du Cantique des cantiques, l'épouse du psaume *Eructavit*, Judith dans son entrée triomphale après sa victoire, le serviteur de la parabole entrant dans la joie de son Seigneur, la femme de l'Apocalypse (*mulier amicta sole*) aideront le prédicateur à dire au peuple chrétien quelle est, selon la pensée de Dieu, la plénitude de grâce de la Vierge en son Assomption. Il faudrait, évidemment, ajouter, en commentant à d'autres occasions la présence de Marie aux noces de Cana, sous la croix du Christ, au milieu des apôtres le jour de la Pentecôte, qu'elle est pleine de la grâce de la rédemption qu'elle nous transmet par sa pieuse intercession et ses glorieux mérites.

Ces autres occasions dont il vient d'être parlé, ce sont les fêtes votives mariales; ce sont les dévotions ou paraliturgies ayant pour objet la Vierge Marie; ce sont les pèlerinages aux sanctuaires de Marie. A ces occasions le prédicateur sera encore amené à puiser abondamment aux sources bibliques. Il pourra même utiliser d'une façon plus méthodique les thèmes bibliques. N'étant lié à aucun texte liturgique il sera le plus souvent plus libre dans le choix des thèmes et pourra ainsi traiter d'une façon plus exhaustive des grandes choses que le Seigneur a annoncées et faites en Marie, son humble servante. Une prédication très instructive et très nécessaire pourrait ainsi se faire aux dévotions du mois de mai ou du mois du Rosaire, à certaines fêtes de confréries, aux nombreux pèlerinages qui se font, surtout en cette année mariale. La prédication pourrait toujours être introduite par une lecture d'un texte biblique, soit du Nouveau soit de l'Ancien Testament. Dans quel ordre ? Dans l'ordre suggéré par les livres de la Bible; ou encore dans l'ordre suggéré par les invocations des litanies de la Vierge; ou aussi en partant des privilèges ou vertus de la Bienheureuse Vierge Marie. Ainsi on peut envisager des prédications sur les thèmes de la Maternité, de la Virginité, de l'élection et de la plénitude de grâce, du secours et de l'intercession de Marie, de Marie, reine pieuse et glo-

rieuse. On fera aussi des prédications sur les vertus de Marie, son humilité, sa pureté, sa charité, sa force, son dévouement.

Pour tous ces sermons les pages de l'Ancien et du Nouveau Testament sont à notre disposition! Quand nous voyons à quel point les Pères et les Docteurs de l'Église ont retrouvé la figure de Marie tout au long de l'Ancien et du Nouveau Testament, nous déposerons certainement une certaine rigidité, une certaine crainte et une certaine sévérité dans l'utilisation de la Bible. Bien sûr, pas de contresens bibliques, pas d'accommodations à tout prix, pas de fantaisies dans l'interprétation ou l'utilisation de textes bibliques! Mais quand l'interprétation spirituelle ou mystique peut s'appuyer sur les Pères et la liturgie, il n'y a pas à hésiter : le prédicateur peut s'engager sans peur sur ce chemin. Il appartient à l'exégète de classer les textes bibliques utilisés et utilisables dans la prédication du mystère marial, de les classer selon leur valeur typologique, allégorique, illustrative ou accommodatice; remarquons d'ailleurs que les exégètes ne seront pas toujours complètement d'accord sur ce qui fait partie du sens plénier d'un texte. Mais, qu'on consente ou non à les faire entrer dans le sens plénier d'un texte, disons que pour le prédicateur Dieu a singulièrement bien arrangé les choses pour lui donner, à travers tout l'Ancien Testament, des faits, des personnes ou des choses qui annoncent, expliquent ou illustrent le mystère marial. L'arche de Noé, l'arche d'alliance, le Tabernacle et le Temple juif nous fournissent, pour le moins, des comparaisons qui mieux que d'autres comparaisons purement humaines, expliquent et illustrent le rôle de Marie et sa dignité. Je ne parlerai pas d'Ève, de Judith et d'Esther, qui sont de vrais types de Marie; mais rapprocher l'obéissance de Marie de celle d'Abraham offrant son fils, est non seulement permis, mais peut rendre un réel service au prédicateur; rapprocher Marie de l'aimable Rachel ou de la sage Rebecca jette une lumière toute nouvelle sur la figure de Marie. Comparer la sainte Mère de Dieu à l'échelle de Jacob, au buisson ardent, à la toison de Gédéon donne à la prédication une densité et une profondeur nouvelles. Voir Marie en la Dame Sagesse, en la Femme forte donne à la figure de Marie plus de relief.

A côté de l'Ancien Testament il y a le Nouveau, qui lui aussi est une source de prédication mariale. Je ne parle pas des textes et épisodes qui se rapportent directement à la Vierge. Mais il y a dans le Nouveau Testament tant de paroles du Christ, prononcées pour les disciples, qui s'appliquent *sensu plenissimo* à la première qui a suivi le Seigneur. Les passages qui parlent du serviteur et disciple qui suit son maître, qui porte la croix, qui fait la volonté du Seigneur, s'appliquent par excellence à Marie. Les Béatitudes concernent d'abord la Vierge Marie : elle est « la Bienheureuse » (*Magnificat*) par excellence, non seulement parce qu'elle a porté le Christ en son sein, non seulement parce qu'elle a cru, parce qu'elle a écouté et conservé la Parole de Dieu, mais aussi parce qu'elle a été pauvre, douce, pacifique, parce qu'elle a eu soif de la justice, parce qu'elle a pleuré, parce qu'elle a souffert persécution, parce qu'elle a été pure de cœur. La vigilante et prudente virginité de Marie sera expliquée à l'aide des paraboles du serviteur vigilant et des vierges sages. L'action de Marie sera comparée à celle de la femme qui mélange le ferment aux trois mesures de farine. Et il y a certainement d'autres rapprochements à faire. Et je ne pense pas que nous nous éloignions de la pensée du Seigneur en faisant ces rapprochements, car le Seigneur aurait-il pensé à tous ses disciples, présents et futurs, sans penser à sa première et plus fidèle servante?

Le prédicateur peut utiliser aussi de nombreux passages des apôtres. Certes, saint Paul ne parle pas beaucoup de la Vierge Marie. Mais il y a de ses paroles qui trouvent en la Vierge une réalisation on ne peut plus excellente. Vivre pour le Christ, dans le Christ, être rempli de la vie du Christ (Rom, 14, 7-8; 2 Cor., 5, 15; Gal., 2, 20; Phil., 1, 21) n'est pas une chose étrangère à Marie. La comparaison de la Tête et du Corps ne doit pas rester étrangère à la prédication mariale, puisque Marie est le membre premier et essentiel du Corps du Christ. La liturgie de la Sainte Famille rapporte expressément les recommandations de Col. 3 à la Sainte Famille et donc à Marie. Ne trouvons-nous pas singulièrement bien exprimé le mystère marial quand, dans 1 Cor., 1, 26-31, saint Paul dit que Dieu choisit « ce que le monde tient pour insensé, ce qui dans le monde est sans considération et sans puissance! » Certaines paroles, comme

Col., 1, 24, expriment le sens des souffrances de la Vierge Marie. Quand on parle de l'espérance de Marie on aura recours à 2 Cor., 1, 5-7, de même qu'à 1 Pierre, 1, 3; quand on parle de la charité de Marie, le chapitre 13 de la première aux Corinthiens fournit au prédicateur des idées autrement substantielles que je ne sais quel pieux livre moderne. Celui qui aime la sainte Mère de Dieu et qui aime en même temps la Bible trouvera toujours dans les pages de celle-ci les traits qui conviennent à Marie.

Tout cela est bien incomplet. En lisant les admirables hymnes de la liturgie byzantine nous sommes frappés par la variété presque infinie d'images bibliques employées pour décrire le mystère marial. Les Occidentaux ont toujours été plus sobres et plus « rationnels » — bien que nous retrouvions chez certains Pères de l'Église d'Occident la plupart des images bibliques utilisées par les Byzantins. Il est clair que les évêques et les prêtres de notre Église occidentale actuelle auraient quelques scrupules (d'ordre rationnel et exégétique!) à célébrer la « Toute Sainte » comme l'ont fait leurs frères d'Orient des VII^e^, VIII^e^ et IX^e^ siècles. On nous a appris à parler un langage conceptuel abstrait, le langage de la raison. Dans notre prédication cependant, il nous faut parler le langage de l'âme et du cœur. Sur la charpente solide de nos concepts théologiques il faut construire un sermon qui est fait avant tout d'images et d'illustrations. Pour capter les cœurs et les esprits, les images ont une force que n'ont pas les concepts abstraits. Dieu n'a pas parlé autrement aux hommes : il s'est servi constamment d'images et de figures qui devaient évoquer ou faire comprendre « ses jugements insondables et ses voies incompréhensibles » (Rom., 11, 33). Le prédicateur doit aller à l'école de Dieu. Il n'utilisera pas la Bible pour prouver et appuyer des concepts et des raisonnements abstraits; mais il se servira de la Bible pour donner au peuple chrétien une *image* vivante de la Vierge Marie que ce peuple pourra *contempler*, dont ce peuple pourra être *imprégné*.

Pierre Biss,
curé de Goersdorf (Bas-Rhin).

LE CULTE DE MARIE DANS LA LITURGIE BYZANTINE

Si le culte de la Bienheureuse Vierge Marie occupe dans l'Église catholique en Occident une place considérable, on peut dire qu'en Orient il a comme envahi la liturgie entière. Le cas le plus significatif est celui de l'Église éthiopienne, où l'une des anaphores eucharistiques est adressée d'un bout à l'autre à la Vierge. La liturgie byzantine, sans aller aussi loin, associe Marie à toute célébration. Il n'est pas un de ses offices, qu'il s'agisse de la liturgie eucharistique ou des heures, où la vénération de Marie n'occupe une place essentielle.

Cependant, au contraire de ce qui se voit en Occident, où la dévotion mariale, quand elle s'exalte au-delà d'un certain point, risque de s'égarer si l'autorité n'intervient pas, ce culte marial de l'Orient, et de Byzance en particulier, malgré un extraordinaire développement, reste d'une santé et d'un équilibre imperturbables. Cette différence tient à une donnée très simple : le culte marial de l'Orient byzantin est foncièrement théologique, aussi bien dans son expression que dans ses motifs, au lieu que celui de l'Occident, depuis le moyen âge, est facilement emporté par le sentimentalisme. Ceci ne veut pas dire que les Orientaux manquent de chaleur humaine dans leur dévotion mariale, ni que les Occidentaux ne prennent pas plaisir à spéculer sur leur propre piété. Mais la différence serait plutôt que la piété byzantine se nourrit de la vérité théologique, alors que l'Occident moderne a trop facilement tendance à improviser sur une piété subjective une théologie fantaisiste. Les spéculations effarantes sur la « Vierge-Prêtre » qu'un ouvrage récent a révélées au public sont bien caractéristiques

de ce que nous voulons dire. Mais le malheur est qu'en Occident, ceux qui réagissent contre ces non-sens ne savent pas toujours le faire autrement qu'en comprimant ou qu'en discréditant la dévotion mariale, d'une façon qui n'est pas plus fidèle à la vraie tradition catholique. Le témoignage de la liturgie byzantine peut donc nous être extrêmement précieux, pour nous enseigner par l'exemple comment un vrai christianisme marial peut et doit en être seulement plus authentiquement chrétien.

*
* *

Dès qu'on entre dans une église byzantine de la grande époque, la place qui est celle de Marie dans l'économie de tout le christianisme, et spécialement dans la célébration liturgique, s'affirme avec évidence. La coupole qui couvre l'édifice est généralement tout occupée par une représentation du Christ Pantocrator, dominant l'univers de la résurrection, entre les puissances angéliques. Mais la conque de l'abside, où se recueille, avec l'autel, la célébration des saints mystères, dresse l'image de la Vierge. Mère de Dieu et Mère des hommes, parfaite réalisation de l'Église orante, elle plane au-dessus des apôtres, officiants terrestres de la liturgie qui réunit le ciel et la terre.

A l'entrée du sanctuaire, cependant, les portes royales par où passera la procession de l'Évangile, puis celle des saints dons, présentent, à droite, l'icône du Sauveur, à gauche, celle de la Vierge. Au-dessus, sous la représentation de la philoxénie d'Abraham, c'est-à-dire des trois Anges assis à sa table, image à la fois de la Trinité et du banquet eucharistique, on a celle de la déisis : Marie à gauche, le Baptiste à droite, intercédant pour l'humanité auprès du trône où siège soit le Christ-Juge, soit la Sagesse divine, comme la perfection de la prière mystique face à la perfection de l'ascèse pénitente.

Dès la proskomidie, la liturgie préparatoire où les saints dons sont préparés à la prothèse, après avoir mis sur la patène le pain qui sera consacré, le vin dans le calice, le prêtre prend un autre pain et dit :

En l'honneur et à la mémoire de notre très bénie et

glorieuse Mère de Dieu et toujours Vierge Marie, par son intercession, recevez, Seigneur, cette offrande sur votre autel céleste.

Puis, prélevant un fragment de ce pain, il le pose auprès du pain eucharistique, sur la patène, en disant : « La reine s'est tenue à votre droite, dans un vêtement d'or, tout enveloppée de son chatoiement. » De l'autre côté de « l'Agneau » (c'est le nom donné à l'hostie proprement dite) viendront prendre place successivement neuf autres parcelles, respectivement pour le Baptiste, les Prophètes, les Apôtres, les Docteurs, les Martyrs, les Ascètes, les Thaumaturges, les Parents de la Vierge et le saint du jour, enfin le saint auteur de la liturgie (saint Jean Chrysostome ou saint Basile, suivant le cas). Au-dessous de « l'Agneau », deux autres rangées de parcelles vont représenter les vivants et les défunts pour qui le sacrifice est offert. De la sorte, toute l'offrande du Corps mystique est jointe à celle du Chef, la Vierge y occupant la première place, et une place suréminente.

Parallèlement à cette offrande, la dernière partie de la prière eucharistique, après l'anamnèse (le rappel détaillé de tout le mystère du Christ), énoncera de nouveau la liste de ceux pour qui le sacrifice a été consacré. Le prêtre alors s'écriera :

Surtout pour la toute sainte, pure, bénie par-dessus tout notre glorieuse Dame, la Mère de Dieu toujours Vierge, Marie.

Le chœur répondra :

En vérité, il est juste de vous proclamer bienheureuse, Mère de Dieu, à jamais bienheureuse et sans reproche, Mère de notre Dieu!

Puis il enchaîne ordinairement par ce chant, l'un des plus familiers à la piété de l'Orient :

Plus vénérable que les Chérubins et incomparablement plus glorieuse que les Séraphins, vous qui, sans perdre votre intégrité, avez enfanté le Verbe de Dieu, vous qui êtes vraiment Mère de Dieu, nous vous glorifions.

D'autre part, aussi bien dans la messe des fidèles que dans

celle des catéchumènes, toutes les ecténies, c'est-à-dire les prières litaniques chantées par le diacre, se concluent sur cet appel :

> Faisant mémoire de Notre-Dame, la toute sainte, pure, bénie par-dessus tout et glorieuse Mère de Dieu, Marie toujours Vierge, ainsi que de tous les saints, nous-mêmes, les uns les autres et toute notre vie, recommandons-nous au Christ notre Dieu.

Le peuple répond alors : « A vous, Seigneur! », puis le prêtre chante la doxologie trinitaire, par exemple :

> Par les miséricordes de votre Fils unique, avec lequel vous êtes béni, ainsi que votre très saint, bon et vivifiant Esprit, maintenant, et toujours, et dans les siècles des siècles.

Et le peuple ajoute enfin : « Amen ».

Ces références à Marie aux moments essentiels de la célébration eucharistique sont extrêmement révélatrices. L'Église semble ne pas pouvoir poser aucun acte essentiel de son culte sans l'y associer, ou bien plutôt sans s'associer à elle, comme à Celle par excellence qui est l'associée du Christ, Celle par qui tout le Corps mystique, en tout ce qu'il fait, se rattache à son Chef. Mais de cette glorification de Marie, ce qui résulte toujours aussitôt, c'est l'exaltation incomparable du Christ, à la gloire finalement de toute la Trinité.

Pour entrer plus avant dans le culte oriental de Marie, le mieux est de parcourir les cinq grandes fêtes de la Vierge, dans l'année liturgique byzantine : sa Nativité, sa Présentation au Temple, la Présentation du Sauveur, l'Annonciation, la Dormition. On remarquera que toutes ces fêtes sont venues d'Orient en Occident et que les thèmes, et même les textes ecclésiastiques principaux qui développent ceux-ci en Occident, trahissent encore, dans la liturgie romaine actuelle, leur origine byzantine. Mais il faut avouer que les uns et les autres, dans leur source, présentent une ampleur et s'éclairent d'une lumière singulièrement plus explicite. La raison en est que la liturgie byzantine, au lieu de s'en tenir au contenu presque purement biblique de la liturgie

romaine, commenté par quelques formules, d'ailleurs magnifiques, mais marginales et plutôt allusives, développe sans se lasser les lignes de sa méditation. Elle peut le faire par suite du caractère délibérément poétique qu'elle a très tôt adopté. Cette poésie s'exprime en particulier dans les canons de l'Office divin, c'est-à-dire des séries continues de tropaires destinés à être intercalés entre les versets des cantiques bibliques aux matines. On notera que certaines des plus belles antiennes de la liturgie mariale en Occident, celles de la Circoncision notamment, ne sont que la traduction latine de tropaires byzantins. De ces tropaires, la poésie est foncièrement théologique. Mais il ne faut pas interpréter cela au sens d'une dialectique abstraite, péniblement assujettie à des bouts-rimés, tels que des pièces modernes de la liturgie occidentale en offrent quelques regrettables exemples. Il faut d'abord se rappeler que « théologie », pour les Grecs, signifie beaucoup plus un hymne contemplatif qu'aucune dissertation raisonneuse. Il n'est pas difficile après cela de comprendre comment une théologie très dogmatique, et même très méditée, mais dans le respect aimant du mystère, s'épanouira d'elle-même, non seulement dans une prière mystique, mais dans un véritable chant.

Chaque tropaire alors, dans un canon d'André de Crète, de Romain le Mélode ou d'un autre des grands hymnographes byzantins, approfondira un aspect du mystère considéré. Le canon tout entier, plutôt qu'une méditation logiquement enchaînée, présentera donc, comme en une suite de courts poèmes apparentés mais tous complets, une série de vues intuitives complémentaires d'une même vérité, toujours laissée à son unité vivante. Ainsi, de la liturgie d'une fête, toute une méditation théologique très élaborée pourra être tirée, mais elle s'y sera exprimée de manière toujours à élever et à dilater l'âme en éclairant l'esprit.

*
* *

La liturgie byzantine de la Nativité de Marie (première fête d'une année liturgique qui commence avec le mois de septembre) est déjà d'une richesse merveilleuse. On remarquera que la fête de la Conception, bien que d'origine orien-

tale et passée tardivement en Occident, est plutôt une fête d'Anne qu'une fête de Marie, pour les Byzantins. Aussi ce que nous avons pris l'habitude d'y rattacher se trouve-t-il, en Orient, plutôt exprimé dans la fête du 8 septembre. Elle salue d'abord en Marie la réapparition d'un être immaculé dans un monde dont le péché originel avait pollué les sources.

Un tropaire de la cinquième Ode dit formellement :

> En ce jour, Ève est libérée de sa condamnation et Adam affranchi de l'antique malédiction; en votre naissance, il vous crie, ô Immaculée : C'est en vous que nous avons été délivrés de la corruption.

Un autre texte ira jusqu'à énoncer l'idée que la création de l'homme ne réussit vraiment qu'avec cette naissance, où la poussière de la terre produit enfin l'être sans tache, destiné lui-même à fournir un corps au propre Fils de Dieu.

> L'oracle du prophète est accompli, qui disait : Je relèverai le tabernacle ruiné de l'auguste David, et il est préfiguré en vous, ô Immaculée. C'est grâce à vous que, pour Dieu, toute la poussière humaine a été façonnée en un corps (tropaire de la neuvième Ode).

Plus profondément, la naissance de l'être unique qu'est Marie est chantée par tous les textes de cette fête comme le grand miracle où la terre et l'humanité maudites, que le péché avait rendues stériles, recouvrent la fécondité bénie de Dieu. Ces expressions font écho à tout ce que racontent les apocryphes, plus ou moins légendaires, de la stérilité d'Anne. Mais, ce qu'elles visent sous leurs évocations symboliques, c'est la régénération de l'humanité résultant de la guérison en elle du péché par la grâce de l'Incarnation rédemptrice.

Dans les laudes matutinales (le chant traditionnel des psaumes 148-150 pour saluer l'aurore), on intercalera ces stichères :

> O prodige inouï! la source de vie naît d'une femme stérile, la grâce commence splendidement à donner son fruit. Réjouissez-vous, Joachim, devenu père de la Mère de Dieu; parmi les pères de la race humaine, il n'y en a

pas qui vous soit comparable, ô divinement inspiré, car c'est par vous que nous a été donnée la jeune Vierge, abri de la divinité, maison de Dieu, montagne sainte.

O prodige inouï! le fruit de la femme stérile, qui a brillé pour nous sur un signe du tout-puissant Créateur de toutes choses, a mis une fin définitive à l'universelle stérilité en fait de bonnes œuvres. Mères, formez des chœurs avec la Mère de Dieu et exclamez-vous : Salut! pleine de grâces, le Seigneur est avec vous, Lui qui, par vous, accorde au monde sa grande pitié.

C'est donc finalement à la fois le renouvellement du monde vieilli dans le péché et la première floraison du printemps de la grâce, préparé à travers toute l'histoire du peuple de Dieu, qui est salué dans la Vierge naissante. Tout cela semble résumé à merveille dans l'apostiche de Serge l'Hagiopolite chanté aux grandes vêpres :

Venez, tous les croyants, courons à la Vierge. Voici que naît celle qui, avant sa conception, fut prédestinée pour être la Mère de notre Dieu, le joyau de la virginité, la verge d'Aaron, la fleur de la racine de Jessé, l'oracle des prophètes et le rejeton des justes Joachim et Anne. Elle vient donc au monde, et avec elle le monde est renouvelé. Elle naît, et l'Église revêt sa beauté. C'est le temple saint, le vase de la divinité, le sein virginal, la chambre royale où s'est accompli l'étonnant mystère de l'union ineffable des natures qui se rejoignent dans le Christ. Adorons-Le et chantons la naissance immaculée de la Vierge.

Plus encore que la Nativité de la Vierge, la fête de sa Présentation au temple fait appel au Protévangile de Jacques et à ses récits les plus sûrement légendaires. Ne nous affirme-t-il pas que Marie, à l'âge de trois ans, aurait été conduite au temple par Joachim et Anne, et que là, gravissant seule les degrés du sanctuaire, elle serait allée jusqu'au saint des saints? Entrée dans ce lieu inaccessible à tout autre qu'au grand-prêtre, elle y serait demeurée, nourrie miraculeusement par les Anges, jusqu'à ses fiançailles avec saint Joseph. Mais tous ces détails fantastiques sont rappelés par la liturgie byzantine, seulement pour construire une allégorie de la vie contemplative, trouvant dans la Vierge son exemplaire suréminent.

Tout d'abord, il se révèle que Marie elle-même est le Temple véritable, où le Verbe de Dieu voulait s'établir définitivement, comme en un vivant sanctuaire. C'est ce que nous disent aussitôt les premiers stichères des grandes vêpres :

> En ce jour, croyants, formons des chœurs et chantons au Seigneur des psaumes et des hymnes; honorons son saint tabernacle, l'arche spirituelle renfermant le Verbe incompréhensible, car, vivant dans la chair une enfance merveilleuse, elle est offerte à Dieu, et le grand prêtre Zacharie la reçoit avec joie comme l'habitacle de Dieu. En ce jour, le temple spirituel de la sainte gloire du Christ notre Dieu, la Vierge pure, seule bénie entre toutes les femmes, est offerte au temple légal, pour y demeurer dans le saint des saints : Joachim et Anne se réjouissent dans leur cœur, et les chœurs des vierges, par la voix des psaumes, chantent le Seigneur et honorent sa Mère.

A cette idée de la Vierge temple véritable, on voit déjà, dans ce texte, se joindre l'idée de la Vierge hostie vivante, consacrée au Seigneur dès le principe de son existence. C'est dans la même liaison, plus explicitée encore, que le premier tropaire de la cinquième Ode présente les deux motifs :

> Sanctuaire glorieux et offrande sacrée, la Vierge toute pure qui, en ce jour, fut déposée dans le temple de Dieu, y fut conservée de la manière que Lui-même connaît, pour être la demeure de notre Dieu, le Roi de l'Univers.

Cependant, l'idée de Marie elle-même offerte en sacrifice vivant se précise dans celle de sa consécration au Christ, par de spirituelles fiançailles qui la font être toute à lui dès qu'elle s'ouvre à la vie. Pour la même cinquième Ode, les tropaires du second canon développent magnifiquement cet autre thème :

> Orthodoxes, portons des flambeaux et formons-nous en cortège pour glorifier la Mère de Dieu, car en ce jour elle est offerte au Seigneur comme un sacrifice d'agréable odeur.
>
> Qu'en ce jour, les anciens Pères soient dans l'allégresse, ô Notre-Dame! et que celle qui vous a mise au monde se réjouisse avec votre père, car c'est leur fruit qui est présenté au Seigneur.

Chantons tous l'hostie immaculée, aux multiples noms et à la gloire éclatante, car elle a conçu dans sa chair le fruit divin : avec foi, célébrons cette fête.

C'est le divin contrat de vos fiançailles, arrhes de votre inconcevable maternité, Vierge pure, qui est écrit en ce jour par l'Esprit-Saint, dans la Maison de Dieu.

Que s'ouvrent les propylées de la gloire de notre Dieu, et qu'ils reçoivent comme une hostie sans tache de trois ans la Mère de Dieu qui ne connaîtra point les noces...

Ce texte particulièrement riche exprime à merveille la fécondité du sacrifice, pour autant qu'il consacre au Christ et fait produire, dans la virginité elle-même, un fruit divin qui couronne le plus beau fruit de la fécondité humaine.

Cependant, l'image de la procession accompagnant de ses torches, comme pour un hyménée, la Vierge allant au lieu saint sera reprise maintes fois dans cette fête, pour exprimer comment, avec la Vierge, toutes les âmes vierges sont conduites au Christ dans la vie contemplative :

La demeure de Dieu, sa Mère, Marie, est offerte dans le saint temple à l'âge de trois ans, et les vierges porteuses de torches la précèdent. L'agnelle de Dieu sans tache, la colombe sans souillure, le tabernacle qui abrite la divinité, le sanctuaire de la gloire a choisi d'habiter dans le saint tabernacle.

Agée de trois ans, selon la chair, mais mûre selon l'esprit, plus vaste que les cieux et plus élevée que les Puissances hypercosmiques, que l'Épouse de Dieu soit l'objet de nos chants!

Fêtons l'entrée de la Mère de Dieu dans le saint des saints; accompagnons-la dans la joie de ce jour en portant des torches, et, avec les vierges, nous aussi approchons-nous du temple (tropaires du second canon, pour la troisième Ode).

Un dernier thème qu'il faut encore relever est celui de la nourriture surnaturelle qui prépare la Vierge à recevoir dans le temple de son corps le Verbe de Dieu. Les stichères des laudes matutinales, par exemple, nous disent :

O Vierge, après avoir été nourrie d'un pain céleste dans le Temple du Seigneur, vous avez mis au monde le Verbe, le pain céleste de la Vie...

On voit ici, comme en filigrane, l'interaction entre la méditation de la Parole et la manducation du Verbe fait chair. C'est donc bien toute une théologie de la vie contemplative chrétienne, trouvant son exemplaire dans la Vierge, qui pourrait être tirée des richesses de cette admirable fête, la plus intérieure peut-être des fêtes orientales.

*
* *

Il est tout naturel d'en rapprocher l'autre fête mariale qui la suit et qui est en même temps fête de notre Seigneur : l'Hypapantè, c'est-à-dire la Rencontre (du Seigneur et de son peuple), autrement dit la fête de la Présentation du Christ lui-même au temple, le 2 février.

Dans cette autre fête, il apparaît que c'est le sacrifice du Christ qui donne à la fois leur vertu et leur sens ultime à tous les éléments que la précédente nous a fait considérer dans la Vierge, comme dans l'exemplaire parfait de l'humanité unie au Christ.

Apportant au temple le Christ enfant, Marie nous apparaît tout ensemble comme celle qui le donne au monde et comme celle qui l'offre à Dieu. En elle, en même temps, c'est le peuple nouveau qui, avec le Sauveur, se présente lui-même au Père. Ainsi les perspectives s'illuminent de cette Passion que Siméon laisse entrevoir, où la Vierge sera si intimement unie, non seulement aux souffrances de son Fils, mais au dessein qui leur donne leur sens.

La double rencontre, du Christ et de son Père, du Christ et de son peuple, dont Marie est comme le lieu, c'est ce que chantent particulièrement les tropaires de la première Ode :

> Que les nues répandent leurs ondées, car le Christ enfant, soleil porté sur une nuée légère, repose en des bras purs dans le Temple. Aussi, croyants, crions lui : Chantons le Seigneur, car il s'est couvert d'une gloire éclatante!
>
> Fortifiez-vous, mains de Siméon affaiblies par la vieillesse, genoux défaillants d'un vieillard : courez droit à la rencontre du Christ! Et nous, mêlés aux danses des

Incorporels, chantons le Seigneur, car il s'est couvert d'une gloire éclatante.

Cieux déployés par la [divine] intelligence, réjouissez-vous, et toi, terre, tressaille : votre Artisan, sortant du sein de la divinité, le Christ, est offert à Dieu son Père par la Vierge sa Mère, comme un enfant, lui qui existe de toute éternité : car il s'est couvert d'une gloire éclatante!

Sur l'aspect déjà sacrificiel de cette fête, et sur l'offrande de toute l'humanité nouvelle à Dieu par le Christ, offrande que la Vierge prépare en présentant celui-ci au prêtre, voici comme s'exprime le grand idiomèle d'André de Crète qui termine la procession des grandes vêpres :

Il apporte les dons qui conviennent à un Dieu : l'Église sans tache et le nouveau peuple élu des gentils, le couple de tourterelles, les deux jeunes colombes, car il est le Chef des deux Testaments. Et Siméon qui a mérité de clore le cycle des prophéties le concernant bénit la Vierge Mère de Dieu et lui révèle le symbole des souffrances qui l'attendent...

Mais la plus profonde idée qui se fasse jour dans cette fête, c'est que Marie amenant au temple le Christ pour accomplir les prescriptions légales, le Législateur lui-même, parce que « né d'une femme, né sous la loi », va enfin accomplir parfaitement pour nous sa propre Loi :

La Mère de Dieu portait dans ses bras Celui qui s'avance, porté sur les chars des Chérubins et que célèbrent les hymnes des Séraphins, Celui qui s'est incarné en elle sans l'œuvre du mariage, l'Auteur de la Loi accomplissant les prescriptions de la Loi... (troisième idiomèle de la même procession).

Ce dernier texte introduit de plus un autre thème marial abondamment développé lui aussi par cette fête : que Marie est désormais ce char des Chérubins, cette Merkabah contemplée par Ézéchiel, sur laquelle la présence divine était portée à travers le monde. Un autre tropaire le dit plus magnifiquement encore, joignant à cette image celle de la nuée lumineuse (laquelle évoque le Sinaï où le Seigneur était apparu comme Législateur, qui maintenant apparaît

avec Marie comme celui qui accomplit la Loi que lui-même avait donnée) :

> Orne ta chambre nuptiale, O Sion, et reçois le Christ-Roi : embrasse Marie, la porte du ciel, qui nous apparaît semblable au trône des Chérubins, portant le Roi de gloire. La Vierge est cette nuée lumineuse qui porte en sa chair son Fils né avant l'étoile du matin... (premier idiomèle[1]).

Mais ce qui reste comme l'image dernière de cet office, c'est le vieillard Siméon, contemplant la lumière du soir sans crépuscule dans le Verbe que la Vierge présente au monde, revêtu de sa propre chair :

> Salut, Mère de Dieu et Vierge pleine de grâce, car de vous s'est levé le Christ notre Dieu, Soleil de justice illuminant ceux qui sont dans les ténèbres. Réjouissez-vous aussi, juste vieillard qui avez reçu dans vos bras le Libérateur de nos âmes, Celui qui nous apporte la Résurrection! (apolytikion des grandes vêpres).

*
* *

Cependant, c'est la fête de l'Annonciation qui nous fait sans aucun doute entrer le plus avant dans la grande mariologie byzantine. L'essentiel du rôle de Marie s'y dégage : exprimer le consentement de l'humanité à la grâce, sa libre coopération à son propre salut, dans l'acceptation du dessein divin que l'Ange lui révèle. Pour autant, c'est toute l'incarnation rédemptrice qui se trouve dépendre en quelque sorte de la foi obéissante de Marie. En même temps, sa Maternité divine elle-même irradie sur nous tous en Maternité de grâce, en vertu de cet acte où son *Fiat* a comme enveloppé le nôtre à tous par avance. Tout ce qu'une mariologie moderne parfois hésitante cherche à exprimer en parlant soit de la médiation mariale à l'égard de toutes grâces, soit de l'œuvre co-rédemptrice de Marie, se formule ici en des expressions parfaites de justesse et de plénitude.

1. On reconnaît ici l'original de la belle pièce par laquelle s'ouvre la procession des lumières au rite romain.

Citons d'abord cet idiomèle du moine Cosmas, pour la procession au narthex de la litie, pendant la vigile :

> Aujourd'hui Gabriel annonce la bonne nouvelle à la toute pleine de grâce! Salut, Vierge inépousée qui n'avez point connu le mariage; ne vous effrayez pas à ma vue et ne craignez point : je suis l'Archange. Autrefois, le serpent trompa Ève; mais maintenant je vous annonce cette joie : ô Immaculée, vous demeurerez intacte et vous enfanterez le Seigneur.

Ce parallèle entre la scène au paradis originel et la scène à Nazareth marque bien que Marie est la nouvelle Ève, unie au nouvel Adam pour la rédemption comme Ève le fut au premier homme pour la faute originelle.

Ce parallèle va être repris sans cesse, comme dans le magnifique idiomèle d'André de Jérusalem, qui déploie harmonieusement toutes les perspectives de cette fête mariale de l'incarnation, à la fin de la procession de retour au sanctuaire :

> C'est aujourd'hui l'annonce heureuse de la joie, la fête de la Vierge. Les choses d'en-bas sont accordées à celles d'en-haut. Adam est renouvelé; Ève est délivrée de la douleur ancienne et le tabernacle de notre nature, par la divinisation de ce qu'il a reçu de nous, est consacré comme le temple de Dieu. O mystère! ineffable anéantissement, ineffable conception! Un Ange est envoyé pour cette merveille; le sein d'une Vierge reçoit le Fils; l'Esprit-Saint l'ombrage; le Père, du haut des cieux, s'y complaît, et l'union s'accomplit dans un commun vouloir. Sauvés en lui et par lui, unissons nos voix à celle de Gabriel et crions à la Vierge : Salut, pleine de grâce! C'est de vous que nous vient le salut : le Christ notre Dieu, qui, prenant notre nature, l'a élevée à la hauteur de la sienne.

Mais il faudrait surtout citer intégralement le canon de Théophane, véritable contrepoint méditatif sur le dialogue entre l'Ange et la Vierge, où le consentement de Marie s'exprime et s'explicite, renversant par son obéissance que la foi illumine la désobéissance d'Ève abusée. Donnons-en au moins le passage central :

> — Écoutant le son joyeux de tes paroles, Gabriel, me

voici remplie de la joie divine, car c'est la joie que tu me révèles, la joie sans fin.

— C'est à vous qu'est donnée, ô Mère de Dieu, la joie divine; c'est à vous que toute créature crie son salut, ô Épouse de Dieu, car vous seule, ô Pure, avez été prédestinée à être la Mère du Fils de Dieu.

— Que par moi soit maintenant anéantie la condamnation d'Ève; que par moi soit aujourd'hui remise la dette; que par moi l'antique créance soit entièrement soldée.

— Dieu avait promis à votre ancêtre Abraham que toutes les nations seraient bénies en sa descendance : ô Pure! par vous, aujourd'hui, la promesse est accomplie.

*
* *

Après ces sommets de la méditation byzantine sur Marie, la fête de sa Dormition et de son Assomption va comme épanouir l'espérance issue d'une foi éclairée par la sienne. Cet office exprime tout entier la nostalgie, à la fois poignante et souverainement apaisée, des âmes apostoliques qui voient déjà réalisées en Marie toutes les promesses données en germe à sa foi. Elle-même, partie rejoindre le Christ dans sa gloire, nous attire invinciblement à le rejoindre avec elle et, plus près de lui, n'en est que plus près de nous pour nous entraîner par son intercession. Comme le dit l'apolytikion :

Dans votre maternité, vous aviez gardé la virginité, et lors de votre Dormition, vous n'avez pas quitté le monde, ô Mère de Dieu. Vous qui êtes Mère de la Vie, vous avez été transférée à la Vie, et, par votre intercession, vous délivrez nos âmes de la mort.

Voici d'abord l'expression de la victoire remportée sur la mort à travers la mort, en celle en qui avait été déjà vaincu le péché.

Voyez, peuple, et admirez : la montagne de Dieu, sainte et visible à tous, s'élève au-dessus des collines célestes, ciel terrestre établi sur un sol céleste et incorruptible.

Votre mort fut le passage vers une vie éternelle et meilleure, ô Pure; d'une condition mortelle, elle vous transporte à une vie vraiment divine et permanente, ô

Immaculée, pour contempler dans la joie votre Fils et Seigneur.

Les portes du ciel furent ouvertes, les Anges chantèrent et le Christ accueillit le trésor maternel de sa virginité. Le Chérubin vous le cède en allégresse et le Séraphin vous glorifie, ô bienheureuse!

A ces tropaires du premier canon, de Cosmas, pour la quatrième Ode, font écho ceux du second canon, de saint Jean Damascène. Ils précisent que Marie suit son Fils vers la vie comme elle l'a suivi vers la sainteté, par la même voie d'obéissance :

Il était stupéfiant de voir le ciel vivant du Roi universel introduit dans les cavernes de la terre : que vos œuvres sont étonnantes! Gloire à votre puissance, Seigneur!

Dans votre Assomption, Mère de Dieu, les armées angéliques couvraient de leurs ailes très saintes, avec tremblement, mais avec joie, votre corps, assez vaste pour être l'habitacle de la divinité.

Si son Fruit incompréhensible, grâce auquel elle gagne le ciel, avait subi volontairement le tombeau comme un mortel, comment aurait-elle refusé ce tombeau, celle qui l'a enfanté sans l'œuvre du mariage?

Mais ce qui est la conclusion de cette fête, c'est l'assurance que nous donne l'assomption de Marie, gage de notre propre réunion à son Fils glorifié. Comme le dit le second idiomèle de la procession au narthex des grandes vêpres :

Celle qui est plus élevée que les cieux, plus glorieuse que les Chérubins, plus précieuse que toute créature, celle qui, pour sa pureté suréminente, a été faite le réceptacle de l'essence éternelle, remet en ce jour sa très sainte âme aux mains de son Fils : avec elle, l'univers est rempli de grâces et une immense miséricorde nous est faite.

C'est vers cette espérance que nous soulève la confiance dans l'intercession de Marie, car, comme le dit encore, dans un tropaire pour la huitième Ode, le canon de Cosmas :

En s'en allant, la toute pure élève au plus haut ses mains, ses mains qui réellement avaient embrassé Dieu

dans son corps, et, avec tout le pouvoir d'une Mère elle dit à son Enfant : Gardez dans les siècles ceux que vous avez acquis et qui vous crient : Chantons le Créateur, lui seul, nous, ses rachetés, et exaltons-le dans les siècles!

***

Cet ample et si vivant enseignement de la liturgie byzantine sur la Vierge, il faudrait pouvoir à nouveau le détailler en suivant les strophes du grand hymne acathiste, où cette liturgie a comme rassemblé en une seule gerbe la profusion des richesses réparties entre les cinq grandes fêtes. Ne pouvant songer dans le cadre de cette brève étude à entreprendre un tel commentaire, nous voulons au moins finir cette esquisse en citant la première de ses stances d'acclamation :

Le Prince des Anges fut envoyé du ciel pour dire à la Mère de Dieu : Je vous salue. Et vous voyant prendre corps, Seigneur, il s'arrêta, interdit, et lui cria de sa voix incorporelle :

Salut, vous par qui brillera la joie; salut vous par qui la malédiction s'évanouira.

Salut, réconciliation d'Adam déchu; salut, consolation des larmes d'Ève.

Salut, hauteur inaccessible aux raisons humaines; salut, profondeur insondable aux yeux des Anges.

Salut, vous qui êtes le trône du Roi; salut, vous qui portez Celui qui porte tout.

Salut, astre qui reflétez le Soleil; salut, sein de la divine incarnation.

Salut, vous par qui la création est renouvelée; salut, vous par qui le Créateur se fait enfant.

Salut, épouse inépousée!

Puisse cette lumière de l'Orient éclairer notre dévotion à Marie et y dissiper toute ombre cimmérienne!

Louis Bouyer.

NOTRE-DAME
DANS L'ANNÉE LITURGIQUE

Le rôle essentiel du cycle liturgique, tel que l'Église l'a constitué, est de nous faire revivre, chaque année, l'œuvre de notre rédemption selon les phases successives de son développement, depuis la venue du Verbe en ce monde jusqu'à l'effusion de l'Esprit-Saint le jour de la Pentecôte. Il est vrai que, dans le cours de l'année liturgique, l'Église célèbre non seulement les mystères de Jésus-Christ, mais aussi les fêtes des saints qui sont au ciel. Toutefois, ne nous y trompons pas, celui que l'Église célèbre dans les saints, c'est encore le Christ lui-même, le Christ auteur et modèle de toute sainteté. La liturgie de la Toussaint ne se déroule-t-elle pas autour de l'Agneau immolé, mais vainqueur par la vertu de son sang, et siégeant au plus haut des cieux dans la plénitude de sa gloire ? D'ailleurs, nous honorons les saints, non seulement parce qu'en chacun d'eux resplendit, à des degrés divers, la vertu du Christ dont ils furent de fidèles imitateurs, mais aussi parce que tous participèrent, selon leur vocation personnelle, à l'œuvre de notre salut. Si quelques-uns d'entre eux, comme saint Jean-Baptiste et les Apôtres, ont eu le privilège de coopérer directement avec Jésus lui-même durant sa mission terrestre, tous les autres n'ont fait que poursuivre, au cours des siècles, l'œuvre inaugurée par le Christ en se dévouant à l'édification de l'Église et en préparant l'avènement définitif de son règne. Or le culte rendu aux saints est d'autant plus élevé que leur coopération à l'œuvre du Sauveur fut ici-bas, et demeure au ciel, plus intime et plus profonde. Dans ces conditions il est facile d'imaginer la place exceptionnelle qui, dans l'année liturgique, revient à la Mère du Rédempteur, la

Vierge Marie. « Parmi les saints du ciel, déclare Pie XII, la Vierge Marie, Mère de Dieu, est l'objet d'un culte plus relevé. Sa vie, en effet, de par la mission qu'elle a reçue de Dieu, est étroitement liée aux mystères du Christ, et personne assurément n'a suivi de plus près et plus effectivement qu'elle les traces du Verbe incarné; personne ne jouit d'une plus grande faveur et d'une plus grande puissance qu'elle auprès du très sacré Cœur du Fils de Dieu et, par lui, auprès du Père céleste[1]. »

Puisque le culte de la Vierge Mère se présente à nous, on peut le dire, comme le complément indispensable du culte rendu à son Fils, il n'est pas surprenant que, dans les premiers siècles, l'Église romaine n'ait pas cru devoir célébrer Notre-Dame autrement que dans sa participation aux mystères du Christ. « La figure de Marie, a-t-on justement observé, ne se présentait pas au regard des fidèles de ce temps sous le même aspect que celle des autres saints. Le point culminant de leur vie, qui provoquait la pieuse vénération des fidèles, leur martyre, attirait l'attention avant leur union au Christ; chaque saint constituait une individualité à part, orientée sans doute vers le Christ, mais n'évoquant qu'au second plan la pensée du Christ : il était donc tout naturel qu'on leur vouât un culte spécial. Marie, au contraire, n'avait de sens qu'auprès de Jésus. Dans la conception, dans la visitation, dans l'enfantement, avec les bergers, avec les mages, avec Siméon, au temple, à Nazareth, à Cana, et près de la croix, partout, dans l'Évangile, elle est inséparablement unie à Jésus... ses mystères, ce sont les mystères de Jésus, et sa gloire, c'est le rejaillissement de la gloire de Jésus. On honorait la Mère en même temps que le Fils[2]. » Jamais donc on ne doit oublier que le culte essentiel de la Vierge doit être ramené à Jésus-Christ[3].

Voilà pourquoi, dans la première partie de cet article, qui est à nos yeux la plus importante, nous insisterons sur la célébration de la Mère du Christ, en tant qu'elle participe aux mystères de notre salut, tandis que, dans la seconde partie, nous considérerons la Vierge Marie selon que l'Église la propose à notre culte dans les fêtes qu'elle lui a spécialement consacrées.

1. Encyclique *Mediator Dei*.
2. Neubert, *Marie dans l'Église anténicéenne*, 1908, pp. 257-258.
3. Dom Lambert Beauduin, *Mater Dei*, dans *Questions liturgiques et paroissiales*, 1922, t. VI, p. 243.

I

La Vierge Marie célébrée dans les mystères de notre salut

Noël, véritable fête de la Vierge Mère

Si chacune des nombreuses fêtes de Notre-Dame qui se succèdent au cours de l'année liturgique nous apporte sa lumière et sa joie, n'est-il pas vrai que, parmi ces fêtes, les plus fécondes en même temps que les plus douces à notre piété filiale sont celles où la Vierge Mère et son divin Fils nous apparaissent inséparablement unis dans la réalisation d'un même mystère et comme enveloppés par l'Église dans une même louange ? Or, à cet égard, la fête du 25 décembre présente un intérêt exceptionnel, car jamais la Mère de Dieu ne se trouve plus étroitement liée à son Fils dans l'œuvre de notre salut qu'en ce « jour très saint », où, selon une de ces admirables formules dont elle a le secret et qui remonte à la plus haute antiquité, l'Église déclare expressément qu'elle célèbre l'inviolable virginité de la bienheureuse Marie donnant au monde son Sauveur : *Diem sacratissimum celebrantes quo beatae Mariae virginitas huic mundo edidit Salvatorem*[4].

Noël, qui est la plus ancienne fête de l'Église romaine honorant la Vierge Marie comme la Mère de Dieu, la Θεοτόκος, demeure encore aujourd'hui la fête par excellence de la maternité divine[5]. En donnant naissance au Fils de Dieu selon la chair, la Vierge Marie, déclare Bossuet, se trouva, par Dieu lui-même, « associée en quelque façon à sa génération éternelle[6] ». Et, découvrant dans la naissance virginale du Sauveur comme un reflet de sa génération divine, Bossuet va jusqu'à dire que « Dieu a coulé dans le sein de la Vierge quelque chose de cet amour qu'il a pour son Fils[7] ». De fait, on serait tenté

4. *Communicantes* du canon de la messe. Cette mention de la Sainte Vierge dans le *Communicantes* remonte, peut-être, jusqu'à la fin du V^e^ siècle.

5. Les fêtes mariales, la Purification, l'Annonciation, l'Assomption et la Nativité, n'apparaissent pas à Rome avant la fin du VII^e^ siècle. Sur les origines du culte de la Sainte Vierge à Rome on peut consulter Dom Capelle, *La liturgie mariale en Occident*, dans l'encyclopédie *Maria*, t. I, p. 215, ainsi que Dom Bruylants, *Les origines du culte de la Sainte Vierge à Rome*, dans *Questions liturgiques et paroissiales*, 1938, pp. 200 et 271.

6. Premier sermon pour la fête du Rosaire, éd. Lebarq, t. I, p. 86.

7. Allocution pour la veille de la fête de l'Assomption, éd. Lebarq, t. I, p. 65.

d'appliquer à la naissance selon la chair du Fils de Marie certains textes liturgiques de Noël qui visent directement la naissance du Fils de Dieu *in sinu Patris*[8].

Sans doute, la liturgie de Noël concentre notre attention sur la personne du Christ, dont l'Église célèbre la naissance, mais non sans que rejaillisse sur la Vierge qui le mit au monde le plus pur éclat de sa divine lumière. Comme il convient, le lieu choisi pour solenniser la Nativité du Sauveur est le plus majestueux sanctuaire que la ville de Rome ait érigé en l'honneur de la Mère de Dieu, cette insigne basilique de Sainte-Marie-Majeure[9] où se déroulait jadis, présidée par le pape, la plus grande partie de l'office de Noël, et où se célèbrent encore aujourd'hui, comme en témoigne notre missel, les deux messes stationales de la nuit et du jour[10]. Dans la première messe de Noël, dont l'évangile rapporte la naissance du *primogenitus* de la Vierge Mère, et dans la seconde, celle de l'aurore, où nous nous joignons aux bergers de Bethléem adorant le Sauveur, la Mère du Christ se trouve naturellement au premier plan du mystère pour partager les hommages que nous rendons à son Fils. Quant à l'office de la nuit, dont il est inutile de souligner ici la splendeur, l'Église ne se contente pas d'y célébrer la gloire du Verbe fait chair, mais, en d'admirables répons, elle chante, avec non moins de délicatesse que de lyrisme, les louanges de la maternité divine s'unissant à la virginité[11]. D'ailleurs on ne saurait trop remarquer la manière dont l'Église, en sa louange, sait conserver à la physionomie de Notre-Dame sa fraîcheur juvénile et son ingénuité[12]. Rien de compassé ni de guindé en cet office de Noël où tout est vivant, alerte et joyeux. N'est-elle pas ravissante cette antienne de laudes dont la mélodie grégorienne fait si joliment ressortir l'exquise suavité : « La jeune Mère a engendré le Roi

8. Cf. notre petit livre *Le mystère de Noël*, Montréal, 1951, p. 51.

9. Fondée par le pape Libère et reconstruite par Sixte III, peu après le Concile d'Éphèse (431), la basilique de Sainte-Marie-Majeure fut dédiée à Marie, Mère de Dieu, et reçut le nom de *basilica Sanctae Mariae*. C'est, non pas le plus ancien, mais, du moins, le plus vaste et le plus somptueux sanctuaire de Rome dédié à la Vierge Mère.

10. Primitivement la messe du jour, la plus ancienne des trois, se célébrait à Saint-Pierre. Au XII^e^ siècle, elle fut transférée à Sainte-Marie-Majeure « propter parvitatem diei et difficultatem viae », dit l'*Ordo Romanus XI*, 17 (P. L., 78, 1039).

11. Quatre répons sur huit, les quatrième, cinquième, sixième, septième, sont consacrés à la Vierge Mère. Le plus beau de tous est le *Sancta et immaculata Virginitas*, que l'on trouve aujourd'hui au commun de la Sainte Vierge. Le processionnal monastique a conservé le célèbre répons *Descendit*, selon l'ancien texte.

12. Rien n'est plus caractéristique à cet égard que l'hymne de laudes *A solis ortus cardine*, œuvre du poète Sedulius.

dont le nom est éternel; aux joies de la maternité elle unit l'honneur de la virginité : de semblable, avant elle, on ne vit jamais, et jamais on n'en reverra, alleluia[13] » ?

Estimant, sans doute, n'avoir pas encore suffisamment rendu à Notre-Dame, le jour de Noël, les honneurs que lui mérite sa virginale maternité, l'Église romaine tint de bonne heure à ce que le jour octave de cette fête lui fût plus spécialement réservé[14]. Officiellement, il est vrai, l'Église célèbre, le huitième jour après Noël, la Circoncision du Seigneur. Pourtant ce mystère n'occupe beaucoup de place ni dans l'office ni dans la messe du 1er janvier[15]. La fête de ce jour, a-t-on pu dire, n'est en définitive qu' « une sorte de renouvellement de la solennité de Noël, avec une préoccupation spéciale de la Vierge Mère[16] ». Rien de plus exact. D'abord la station se trouve aujourd'hui fixée, comme l'indique notre missel, à Sainte-Marie-du-Transtévère, un des plus anciens sanctuaires de Rome placés sous le patronage de la Mère de Dieu. De plus, non seulement les vêpres du jour, en de remarquables antiennes empruntées à la liturgie grecque et d'une saveur toute biblique, glorifient la fécondité de la Vierge qui, sans le concours de l'homme, enfanta le Sauveur du monde, mais la plupart des répons de l'office nocturne — cinq sur huit — chantent l'ineffable mystère de la maternité divine. Si les chants de la messe sont presque tous les mêmes que ceux de la messe du jour de Noël, du moins les oraisons diffèrent et la collecte demande à Dieu que, de plus en plus, se fasse sentir en notre faveur l'intercession de la Vierge féconde qui nous mérita de recevoir l'Auteur de la vie, Notre-Seigneur Jésus-Christ : *Ut ipsam pro nobis intercedere sentiamus, per quam meruimus Auctorem vitae suscipere*[17].

La fête de Noël célèbre le Fils de Dieu naissant en ce monde comme notre Sauveur, le Sauveur promis et attendu depuis des siècles. La joyeuse nouvelle que les anges s'empressent de faire connaître aux bergers de Bethléem, c'est précisément que leur

13. Deuxième antienne de laudes.

14. Cf. Dom Botte, *La première fête mariale de la liturgie romaine*, dans *Ephemerides liturgicae*, 1933 (pp. 425-430) et 1935 (pp. 261-264). Selon l'auteur de l'article, avant de fêter le jour octave de Noël, on célébrait à Rome, le 1er janvier, une messe en l'honneur de la Vierge Marie. Cette première fête « mariale » aurait été supplantée dans la suite par la fête du 15 août.

15. La messe du 1er janvier ne contient pas d'autre allusion à la Circoncision que le récit très court qu'en fait l'évangile. Dans l'office, ne se rapportent à ce mystère que les leçons du premier nocturne et l'homélie de saint Ambroise sur l'évangile.

16. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 1898, p. 262.

17. La postcommunion de la messe mentionne également l'intercession de la Sainte Vierge.

Sauveur vient de naître : *Quia natus est vobis Salvator qui est Christus Dominus*[18]. Reprenant à son compte les paroles de saint Léon, l'Église ne manque pas de saluer la fête de Noël comme le jour de notre rédemption : *Hodie illuxit nobis dies redemptionis novae, reparationis antiquae*[19]. En plus d'une formule liturgique, l'Église, qui ne perd jamais de vue l'unité de l'œuvre rédemptrice, s'exprime comme si, par sa seule naissance, le Sauveur avait déjà sauvé le monde. Aussi est-il tout à fait normal que, dans la liturgie de Noël, la Vierge Marie nous soit présentée avec insistance comme la *Mère du Sauveur*. « Voici que pour nous, est-il dit dans une antienne du 1er janvier, Marie engendra le Sauveur, celui que Jean, aussitôt qu'il le vit, désigna en s'écriant : Voici l'Agneau de Dieu, voici Celui qui ôte les péchés du monde, alleluia![20] » S'inspirant de la même idée, et voulant nous faire entendre que, le jour même de Noël, Notre-Dame nous avait donné l'Hostie du salut, les artistes théologiens du Moyen-Age représentaient volontiers l'enfant Jésus couché, non pas dans une crèche, mais sur un autel, tandis que la Vierge sa Mère est étendue auprès de lui[21].

La Vierge Mère dans la liturgie de l'Avent

Étant donné le rôle que joue la Mère de Dieu dans le mystère de Noël, l'Église se devait de lui réserver une place d'honneur dans la liturgie de l'Avent[22]. Par cela même qu'il constitue une véritable introduction au cycle liturgique, l'Avent nous dispose à célébrer avec fruit les grandes solennités qui se succèdent au cours de l'année chrétienne et donc, en tout premier lieu, la fête de Noël. Dans la liturgie de l'Avent, la Vierge Marie figure toujours inséparablement unie à notre Sauveur. On peut même dire qu'elle est, à plus d'un titre, comme la personnification de l'Avent. Il nous est difficile d'imaginer ce que fut l'attente de Notre-Dame, surtout une fois qu'elle eut conçu en ses entrailles le Fils qu'elle devait donner au monde pour en être le Sauveur. Qui donc, parmi les créatures, a jamais attendu, désiré et préparé l'avènement du Rédempteur comme la Mère du Ré-

18. Luc, 2, 11.

19. Matines de Noël, deuxième répons. Cf. saint Léon, serm. 22, 1 (P. L., 54, 193).

20. Cinquième antienne de vêpres et de laudes de la fête de la Circoncision.

21. Cf. Emile Male, *L'art religieux du XIIIe siècle en France*, p. 221.

22. Cf. notre article *Notre-Dame dans la liturgie de l'Avent* (*La Vie Spirituelle*, décembre 1926, p. 286).

dempteur? Qui donc est aujourd'hui plus qualifié que Notre-Dame pour nous introduire dans le mystère de Noël?

D'un bout à l'autre de l'Avent, qui s'ouvre à Rome dans le sanctuaire marial de Sainte-Marie-Majeure, l'Église nous place très spécialement sous l'influence de la Vierge Mère. A la fin de chaque heure canonique, nous l'invoquons comme « la vénérable Mère du Rédempteur », *Alma Redemptoris Mater*, et nous la supplions d'aider au relèvement de son peuple : *Succurre cadenti surgere qui curat populo.* Nombreuses sont les pièces liturgiques, antiennes et répons, que l'Église adresse à la Vierge Marie, depuis le début de l'Avent jusqu'à Noël[23]. Il en est qui font ressortir, avec beaucoup de grâce et de fraîcheur, son attitude dans la scène de l'annonciation, scène d'une importance capitale puisque c'est précisément en vertu de sa libre adhésion au message angélique, et de la conception virginale qui en fut la suite, que la nouvelle Ève commande, en quelque sorte, tout le mystère de notre rédemption et en domine les plus lointaines conséquences.

Comme les Églises d'Espagne et d'Italie, l'Église romaine ne pouvait manquer, avant Noël, d'évoquer le mystère de la conception virginale. Elle le fait précisément, de manière très délicate et très simple, le mercredi des Quatre-Temps de décembre, en la férie, populaire jadis, du *Missus est*[24]. Tandis que, dans l'épître de ce jour, nous entendons le fameux oracle d'Isaïe annonçant qu'une Vierge concevra et enfantera[25], nous assistons, avec la lecture de l'évangile, à la réalisation de cette prophétie[26]. En cette circonstance qui pour nous fut décisive, il apparaît clairement que Notre-Dame, à cause de sa parfaite virginité et de sa

23. C'est surtout dans l'office de l'Avent que l'Église fait mémoire de Notre-Dame. Vingt-cinq pièces environ lui sont consacrées, ou du moins la nomment expressément. Quelques-unes de ces pièces sont chantées plusieurs fois, notamment au cours de la première et de la troisième semaine. Pendant la première semaine le rôle de Notre-Dame dans l'incarnation est mentionné jusqu'à quatorze fois. « On devine par ce simple détail, écrit Dom Gajard, le caractère marial de la dévotion de l'Église durant ces jours d'attente, tout orientés vers le Messie qui vient. » *Maria*, t. II, p. 354.

24. Cette férie est ainsi appelée à cause des premiers mots de l'évangile de la messe. Certains pays comme l'Allemagne, la Hollande, la Flandre, ont conservé l'usage de célébrer, le mercredi des Quatre-Temps, une messe portant le nom de « Messe d'or », à cause de l'efficacité particulière qu'on lui attribue. Cette messe est tout simplement la messe de l'Annonciation célébrée selon le rite festif. Sur la « Messe d'or » on trouve d'intéressants détails dans un article de Dom Berlière. Cf. *Questions liturgiques et paroissiales*, 1920, p. 210.

25. Is., 7, 14-15. Cf. Matt., 1, 23.

26. Lc, 1. 26-38.

beauté sans tache, était la seule créature capable d'attirer ici-bas le Fils de Dieu et de le donner au monde. Voilà pourquoi la liturgie de l'Avent et de Noël met si vivement en lumière la virginité de Notre-Dame et nous la présente comme la condition essentielle de sa divine fécondité.

Aussitôt après avoir célébré la conception virginale, le vendredi de cette même semaine de décembre, l'Église fait modestement mémoire de la scène très mystérieuse et très importante elle aussi, de la visitation[27]. A peine, en effet, eut-elle conçu par l'opération du Saint-Esprit le Sauveur du monde que, fortement pressée par la charité du Christ agissant en elle, la Vierge Mère accourut en hâte, *cum festinatione*, auprès de sa cousine Élisabeth, afin que Jésus pût se donner à Jean. Jésus vient à Jean porté par Marie, il n'agit sur Jean que par elle, il le sanctifie par elle. C'est en faisant sentir l'influence du germe déposé en son sein que Notre-Dame, la *salutifera Virgo* comme l'appelle saint Léon[28], donne au monde le premier gage de sa rédemption.

Ainsi rapprochées l'une de l'autre, dans leur vrai cadre qui est l'Avent, les deux scènes de l'annonciation et de la visitation reçoivent de la fête de Noël, à laquelle elles nous préparent, comme un surcroît de fraîcheur et de vie. Mais, de plus, grâce à cet heureux rapprochement, nous saisissons davantage le contraste qui existe entre deux scènes où se manifeste, sous son double aspect, l'attente de la Vierge Mère. En effet, tandis que l'annonciation fait surtout ressortir la réserve prudente de la nouvelle Ève, son inviolable virginité, son obéissance et sa simplicité, la visitation met en pleine lumière la sollicitude miséricordieuse de la Vierge Mère, son charitable empressement à nous donner le Christ et à s'employer elle-même à notre salut[29].

Dans l'œuvre rédemptrice, l'Annonciation et la Visitation ont une telle importance que l'Église a voulu qu'en dehors de l'Avent une fête spéciale solennisât chacun de ces mystères. On ne saurait s'en plaindre. La conception virginale se célèbre le 25 mars avec un éclat que ne comportait guère la tonalité liturgique de l'Avent[30]. Ce n'est pas, il est vrai, sans inconvénient, car le voisinage de Pâques nous oblige le plus souvent à fêter l'Annon-

27. En cette férie on lit à la messe l'évangile de la visitation (Lc, 1, 39-47). L'épître tirée d'Isaïe (11, 1-5) fait allusion à la tige de Jessé dont sortira le Fils de Marie. A l'office de matines, saint Ambroise commente, avec le charme qui lui est propre, l'évangile de la messe.

28. Huitième sermon pour la Nativité du Seigneur, n. 2.

29. Cf. notre brochure *L'Angelus et la piété chrétienne*, p. 31.

30. L'Annonciation fut admise à Rome vers la fin du VII[e] siècle. C'est indivisiblement une fête du Seigneur et de sa Mère. Nombreux sont les textes de l'office, lectures, antiennes et répons, déjà employés au temps de l'Avent ou de Noël.

ciation dans les derniers jours du Carême, quand elle ne doit pas être transférée dans la semaine de *Quasimodo*. Mais le choix de cette date a du moins le réel avantage de nous rappeler la part que la Vierge Marie prit au mystère pascal, c'est-à-dire à la Passion et à la Résurrection du Christ, en devenant par obéissance la Mère du Sauveur[31]. Quant à la Visitation de Notre-Dame, elle méritait bien, elle aussi, d'être l'objet d'une solennité spéciale, en dehors de la modeste mémoire de l'Avent, mais il est tout de même assez regrettable que la célébration de ce mystère ait été fixée le 2 juillet, juste après la nativité de saint Jean-Baptiste, qu'elle aurait dû précéder et préparer[32].

La Vierge Mère dans la célébration des mystères de l'enfance

Après la fête de Noël, tandis que l'Église nous fait revivre les mystères de l'enfance, la Vierge Marie demeure toujours inséparable du Sauveur. Le jour de l'Épiphanie, notamment, nous pouvons entrevoir la Mère partageant déjà la royauté du Fils qui repose sur ses genoux comme sur un trône de gloire. Un petit mot de l'évangile, que relèvent plusieurs répons de l'office, nous laisse pressentir la part qui revient à Notre-Dame dans le mystère de l'adoration des mages. « Ceux-ci, nous dit le texte sacré, en entrant dans la maison, trouvèrent l'enfant avec Marie, sa Mère, et se prosternant ils l'adorèrent[33]. » Il est manifeste, qu'en adorant le Fils de Marie, comme leur Souverain Seigneur, les mages, qui, en la circonstance, représentaient l'universalité des peuples, reconnurent du même coup l'éminente dignité de la Vierge sa Mère.

A peine avons-nous pu célébrer la Vierge Marie, le jour de Noël, en la joie de sa divine maternité, que nous devons la suivre fuyant en Égypte, sous la protection de saint Joseph, pour soustraire le Sauveur à la colère d'Hérode[34]. Puis, le dimanche dans l'octave de Noël, nous entendons le vieillard Siméon prédire à la Mère de Jésus que son enfant serait pour un grand nombre un signe de contradiction et qu'elle-même serait en son âme

31. La postcommunion de la messe de l'Annonciation demande précisément que « par la Passion et par la Croix nous soyons conduits à la gloire de la Résurrection ».

32. Célébrée d'abord par les franciscains au temps de saint Bonaventure, la fête de la Visitation ne prit place au calendrier de l'Église romaine qu'en 1389 sous le pontificat de Boniface IX. On a reproduit, *mutatis mutandis*, l'office et la messe du 8 septembre. Pie IX, à son retour de Gaète en 1849, éleva la fête au rite double de seconde classe.

33. Matt., 2, 11.

34. Évangile de la fête des saints Innocents.

transpercée par un glaive de douleur. Le dimanche suivant, l'évangile de la messe nous fait assister aux démarches inquiètes de la Vierge Mère cherchant son Fils et le retrouvant dans le temple de Jérusalem, assis au milieu des docteurs. En ces diverses circonstances, notre attention se porte d'abord, et tout naturellement, sur la personne du Seigneur, mais toujours pour le trouver auprès de sa Mère, dont il demeure l'enfant humblement soumis, comme en témoigne expressément l'Évangile.

La Vierge Marie et la Présentation de Jésus au temple

Noël mis à part, en aucun autre mystère, la Vierge Mère ne semble plus inséparablement unie à son Fils, qu'en celui de la Présentation de Jésus au temple. La fête du 2 février doit son nom populaire de Chandeleur à la bénédiction des cierges et à la procession qui précèdent habituellement la messe du jour[35]. Dans nos calendriers et livres liturgiques, l'usage a prévalu d'appeler cette fête la *Purification de la bienheureuse Vierge Marie*. Mais, à vrai dire, ce n'est pas la purification légale à laquelle s'est humblement soumise la Mère du Sauveur, le quarantième jour après la naissance de son Fils, qui doit être considérée comme l'objet véritable de la fête. En effet, saint Luc, dans le passage de l'Évangile qui se lit à la messe, souligne que le but principal de la démarche accomplie par Notre-Dame et saint Joseph, en se rendant au temple de Jérusalem, était d'offrir leur nouveau-né à Dieu son Père : *et tulerunt Jesum in Jerusalem ut sisterent eum Domino*. D'ailleurs l'objet de la fête est nettement précisé dans cette antienne de *Magnificat*, où l'Église s'exprime ainsi : « Aujourd'hui, la bienheureuse Vierge Marie présenta l'enfant Jésus dans le temple, tandis que, rempli de l'Esprit-Saint, Siméon le reçut dans ses bras et bénit Dieu à jamais[36]. »

35. Cette fête existait à Jérusalem dès le IVe siècle. Au témoignage d'Ætheria, on la célébrait le quarantième jour après l'Épiphanie « cum summa laetitia ac si per pascha » (cf. *Journal de voyage*, trad. Hélène Pétré, p. 207). A Rome, elle fut admise, comme l'Assomption, à la fin du VIIe siècle. Elle figure dans la liste des évangiles de Wurzbourg, mais comme une fête d'institution récente, et n'y porte encore aucun titre.

Quant à la procession son origine demeure incertaine. Il est fort possible qu'elle ait été instituée pour remplacer quelque coutume païenne et qu'elle ait eu primitivement, comme la procession du 25 avril, un caractère pénitentiel. En tout cas, chaque fois que le dimanche de la Septuagésime tombe le 2 février, la bénédiction des cierges et la procession se font le dimanche, tandis que la célébration de la fête est remise au lendemain.

36. Antienne de *Magnificat* des deuxièmes vêpres.

Il serait par conséquent beaucoup plus exact d'intituler notre fête du 2 février « la Présentation de Notre-Seigneur au temple ».

A ne considérer que la liturgie de la messe, la fête du 2 février est bien avant tout une fête du Seigneur. Tandis que l'épître, empruntée à Malachie, prophétise l'avènement en son temple du Dominateur longtemps désiré, saint Luc, dans l'évangile, nous décrit la scène mystérieuse qui réalisa cette prophétie. L'introït et le graduel célèbrent la venue du Sauveur en son temple comme le gage précieux de la miséricorde divine. Enfin la préface est celle de la Nativité et, des trois oraisons de la messe, seule la postcommunion mentionne la Sainte Vierge.

Ainsi, comme Noël, dont elle n'est qu'une dépendance, la fête du 2 février est une fête du Seigneur, mais, comme Noël, c'est une fête du Seigneur où le rôle principal revient à sa Mère. Le jour de Noël, l'Église glorifie la Vierge donnant au monde son Sauveur; le jour de la Présentation, elle célèbre la Vierge Mère offrant publiquement, et comme liturgiquement, le Sauveur à son Père. Sans doute, dès le premier instant de son incarnation, le Christ s'était lui-même présenté à Dieu comme l'Hostie de notre salut[37], mais il fallait encore qu'il fût donné par sa propre Mère. Il lui appartenait. Notre-Dame ne l'avait-elle pas engendré de sa chair et de son sang? N'était-il pas le fruit de sa sainteté, de sa virginité, de son humilité, de son obéissance[38] ?

Mais, en offrant à Dieu son Fils, son unique Fils, la Vierge s'offrait elle-même, puisque jamais une mère et son fils ne furent unis ici-bas comme le furent la Mère de Dieu et le Fils de Dieu. La Vierge Marie n'existait et ne vivait que pour Jésus. En offrant dans le temple l'Agneau qui portait sur lui le péché du monde, Notre-Dame ne s'engageait-elle pas à participer elle-même à son immolation future? D'ailleurs le vieillard Siméon qui, en la circonstance, reçut des mains de la Vierge sa précieuse offrande, comme pour en prendre possession au nom de Dieu et de son peuple, ne manqua pas de lui prédire le coup douloureux qui la frapperait au cœur.

En offrant le Christ, non seulement la Mère de Jésus se donne elle-même à Dieu, mais, nous aussi, elle nous offre en lui et par lui, car ce Fils qu'elle présente à Dieu, la Vierge Marie le pré-

37. Cf. Hebr., 10, 5-8.

38. La célèbre antienne *Adorna*, traduction d'un tropaire byzantin qui se chante durant la procession, nous invite à accueillir avec amour Marie portant dans ses bras le Roi de gloire que Siméon proclama le maître de la vie et de la mort, le Sauveur du monde. Malheureusement le texte latin de cette pièce est défectueux et difficile à comprendre. Cf. Salaville, *Marie dans la liturgie byzantine* (*Maria*, I, 258).

sente comme son « premier-né », le premier-né de cette multitude de frères qui, par la mort de son Fils unique, deviendront bientôt ses propres fils. Voilà comment nous-mêmes, en la personne du Christ, nous avons été portés au temple et contenus d'avance dans l'offrande accomplie par la Vierge. Le mystère de la Présentation de Jésus est donc un mystère qui, tous et chacun, nous touche de très près. C'est précisément le mystère que l'Église nous invite à revivre en la fête du 2 février, dont l'importance liturgique ne semble plus assez comprise de nos jours. Écoutons plutôt ce que demande la collecte de la messe : « Dieu tout-puissant et éternel, nous en supplions humblement ta Majesté, de même qu'en ce jour, ton Fils unique te fut présenté dans le temple revêtu de notre chair, fais que nous aussi nous te soyons présentés, le cœur purifié. »

La Vierge Marie dans la célébration des mystères de la vie publique

Si, depuis le 2 février jusqu'au vendredi saint, la Vierge Mère n'apparaît plus aux côtés de son Fils, c'est tout simplement parce que sa coopération active et directe à l'œuvre rédemptrice se trouve comme suspendue durant le cours de la vie publique. L'Église, en sa liturgie, ne peut que suivre les données de l'Évangile. Or il y a seulement deux circonstances où l'Évangile nous montre la Mère de Jésus auprès de son Fils. Mais elles sont, l'une et l'autre, d'une importance exceptionnelle, puisque la première, le miracle de Cana, inaugure le ministère du Sauveur, tandis que la seconde, qui se place au pied de la croix, en marque l'achèvement suprême.

L'évangile, qui se lit à la messe du deuxième dimanche après l'Épiphanie, nous représente le rôle que joua, aux noces de Cana, la Mère de Jésus[39]. Quoi qu'il en soit des explications aussi divergentes que nombreuses qui furent données de cet épisode mystérieux, il est certain que le miracle de Cana met singulièrement en relief la part qui revient à l'intercession de la Vierge Mère dans l'œuvre de notre rédemption. Sans doute, à Cana, Jésus manifesta pour la première fois sa gloire, mais il voulut aussi que le miracle, accompli sur l'initiative de sa Mère, manifestât également la toute-puissante intervention de celle-ci. Le miracle est d'autant plus significatif, que l'Église voit elle-même dans le breuvage de Cana le symbole du vin précieux que le

39. Du miracle de Cana, il avait été déjà fait mémoire le jour de l'Épiphanie dans les hymnes et en plusieurs antiennes de la fête.

Sauveur devait répandre au Calvaire pour le salut du monde[40]. Aussi n'est-il pas exagéré de considérer le miracle de Cana comme une véritable « Épiphanie » de Notre-Dame.

La Vierge Marie ne s'efface durant la vie publique du Sauveur[41] que pour reparaître le vendredi saint auprès de son Fils qui achève sa mission en versant sur la croix le sang que préfigurait le vin miraculeux de Cana. C'est aussi l'heure suprême où le Christ, nouvel Adam, confie à Marie, nouvelle Ève, en la personne de saint Jean qui nous représente, tous ceux dont elle devient, par la mort du Rédempteur, la propre Mère. L'Église, dans la liturgie du vendredi saint n'a pas cru devoir insister sur une scène dont le récit de la Passion fait ressortir en sa sobriété, et mieux que tout commentaire, l'émouvante gravité.

Cependant, si légitime que fût la réserve de l'Église, elle ne pouvait satisfaire à la piété du grand nombre. Il n'est donc pas surprenant que, vers la fin du Moyen-Age, à la faveur d'un courant de piété plus affective et plus sensible que fit prévaloir l'influence de saint Bernard, on honorât, le vendredi de la Passion, les douleurs de la Vierge. Mais ce furent surtout les Servites fondés à Florence au XIII[e] siècle qui propagèrent cette dévotion. Ils obtinrent même de fêter, le troisième dimanche de septembre, les Sept Douleurs de Notre-Dame, et cette solennité ayant été étendue par Pie VII à l'Église universelle, il en résulta « un dédoublement étrange et anormal de la fête des Sept-Douleurs[42] ».

Ni la messe ni le double office des Sept-Douleurs ne présentent la tonalité toujours paisible et sereine des anciennes compositions liturgiques. Sans doute, prise en elle-même, la séquence *Stabat mater* respire une vraie tendresse envers la Vierge douloureuse,

40. Cf. l'antienne de communion du deuxième dimanche après l'Épiphanie. Ce texte liturgique convenait d'autant mieux que, dans l'antiquité, l'Eucharistie était distribuée aux fidèles sous les deux espèces, le pain et le vin.

41. Les trois synoptiques nous rapportent une circonstance où la Mère de Jésus, accompagnée de ses frères, vint à Capharnaüm pour chercher son Fils. C'est en cette circonstance que Jésus répondit : « Quelle est ma mère et quels sont mes frères ? » puis considérant tous ceux qui l'entouraient, pour écouter son enseignement, il ajouta : « Voici ma mère et voici mes frères. Car quiconque fait la volonté de Dieu, celui-là est mon frère, et ma sœur et ma mère » (Mt., 12, 47-50). Cet épisode est rapporté dans l'évangile du mercredi des Quatre-Temps de Carême.

42. Dom Capelle, *op. cit.*, p. 230. — Le formulaire de la messe du vendredi de la Passion est identique, sauf la collecte, à celui de la fête de septembre. Mais les offices de ces deux jours sont différents; rien, ou presque, ne coïncide en dehors des leçons de saint Bernard au deuxième nocturne de matines. Depuis Pie X, la fête des Sept-Douleurs se célèbre non plus un dimanche, mais le 15 septembre.

et elle ne manque pas de lyrisme, quoique « ce lyrisme diffère profondément de tout ce que nous avaient transmis l'antiquité et le haut Moyen-Age[43] ». Mais pourquoi faut-il que certaines pièces de l'office, les hymnes notamment, donnent à la douleur de la Vierge une expression trop humaine et trop sentimentale[44] ? Pourquoi représenter la Mère du Christ dans une attitude de désolation et d'accablement qui ne répond guère à ce que nous laisse entrevoir le sobre et discret récit de l'Évangile ? « Il nous faut remarquer, dit saint François de Sales avec son habituel bon sens, que Nostre-Dame estoit debout au pied de la croix. En quoy certes ont grand tort ceux qui pensent qu'elle fut tellement outrée de douleur qu'elle en demeura pasmée; car, sans doute, cela n'est point, ains elle demeura ferme et constante, bien que son affliction fust la plus grande que jamais femme aye ressenti pour la mort de son enfant... Mais comme cet amour estoit selon l'esprit, conduit et gouverné par la rayson, il ne produisit point de mouvement desreglé en l'affliction qu'elle ressentit... Elle demeura donc, cette très glorieuse mère, ferme, constante et parfaitement soumise au bon playsir de Dieu, qui avoit décrété que Nostre-Seigneur mourrait pour le salut et rédemption des hommes[45]. » D'ailleurs, si douloureusement ému que fût le cœur maternel de la Vierge devant le cruel supplice infligé à son Fils, comment aurait-elle pu oublier que le Christ ne versait son sang sur la croix que pour sauver le monde, et qu'il ne se livrait volontairement à la mort que pour vaincre la mort ?

Depuis Pâques jusqu'à la Pentecôte, il n'est plus question de la Vierge Marie dans l'Évangile. Il n'en est pas question davantage dans cette partie de l'année liturgique que l'Église consacre aux mystères de notre salut. Le Christ s'est séparé de sa Mère en mourant sur la croix. Après sa résurrection, il n'est déjà plus de la terre. S'il apparaît à ses apôtres, c'est uniquement pour les affermir dans la foi et les entretenir du royaume de Dieu. Quant à la Vierge, elle ne retrouvera son Fils que le jour où elle-même le rejoindra dans la gloire du ciel. Ce qui ne l'em-

43. Dom Capelle, *op. cit.*, 241.

44. L'hymne de matines *Quot undis lacrymarum* ne parle que de larmes et de douloureux baisers :

Sicque tota colliquescit
in doloris osculis.

Combien différent le beau répons *Vadis propitiator*, jadis en usage dans la liturgie romaine et conservé dans le processionnal monastique, qui chante la Vierge Mère demeurant forte et vaillante devant l'abandon des apôtres, et s'efforçant de compenser par sa tendresse la défaillance des disciples.

45. *Sermon pour le vendredy saint*, édition d'Annecy, t. IX, 276-277.

pêchera pas de participer, comme nulle autre créature, à la joie de la résurrection. N'est-ce pas précisément ce que l'Église tient à nous rappeler lorsque, durant la Cinquantaine, elle adresse à la Reine du ciel, à la fin de chaque heure canonique, la gracieuse antienne *Regina cœli*, où elle lui demande de nous obtenir cette vraie joie pascale qui s'épanouit dans la vie de l'éternité?

II

La Vierge Marie
dans les fêtes qui lui sont spécialement consacrées

Immaculée-Conception et Assomption

Lorsque l'Église célèbre la Vierge Marie, non plus dans les mystères du Sauveur lui-même, mais dans les fêtes qui lui sont spécialement consacrées, elle s'attache toujours à faire ressortir le lien étroit qui unit à son Fils la Mère du Rédempteur, et qui lui mérita ses plus insignes privilèges, tels que l'*Immaculée Conception*, qui marque le point de départ de sa glorieuse carrière ici-bas, et l'*Assomption*, qui en est le couronnement.

Pourquoi la Vierge Marie fut-elle, en prévision des mérites de la Croix (*ex morte ejusdem Filii tui praevisa*), préservée de la souillure originelle, sinon, comme le précise la collecte du 8 décembre, parce que Dieu voulait préparer à son Fils, par l'immaculée conception de sa Mère, un habitacle digne de le recevoir : *qui per immaculatam Virginis conceptionem dignum Filio tuo habitaculum praeparasti*? D'ailleurs, il ne suffisait pas pour cela que la Mère du Rédempteur fût entièrement soustraite à la puissance des ténèbres, il fallait encore qu'elle fût elle-même conçue pleine de grâce et rayonnante de sainteté. Or, c'est bien sous cet aspect positif et concret que l'évangile de la messe nous propose l'objet de la fête du 8 décembre[46]. La courte péricope, qui comprend à peine trois versets du récit de saint Luc, s'achève à dessein sur la salutation que l'ange Gabriel adressa à la Vierge avant de lui annoncer le choix dont elle était l'objet de la part de Dieu : *Ave gratia plena, Dominus tecum, benedicta tu in*

46. Fixée au 8 décembre, c'est-à-dire neuf mois exactement avant la Nativité (8 septembre), l'Immaculée Conception se célèbre toujours au début de l'Avent, dont le développement se trouve quelque peu troublé par l'octave de la fête. C'est d'autant plus regrettable que cette période liturgique est très courte, et déjà remplie par elle-même du mystère de la Vierge Mère.

mulieribus. En la solennité du 8 décembre, l'Église ne considère pas seulement la Vierge selon que celle-ci fut exempte de la souillure originelle, mais elle la glorifie surtout à raison de la plénitude de grâce dont Dieu la combla, dès le premier instant de son existence, en prévision de sa future maternité. La fête du 8 décembre nous met en présence de la Mère du Sauveur déjà si rayonnante en sa conception de sa virginale beauté, qu'elle provoque de la part de l'Église ce cri d'admiration : *Tota pulchra es Maria et macula originalis non est in te.* « Tu es toute beauté, ô Marie, et la tache originelle n'est pas en toi[47]. » Du reste, toute la liturgie de la fête se déroule autour de la Vierge contemplée dans sa plénitude de grâce et le rejaillissement de sa splendeur surnaturelle. L'Église, dans l'antienne d'offertoire, ne relève les dernières paroles de l'évangile que pour saluer, elle aussi, la Vierge immaculée et la proclamer à son tour : *gratia plena.*

Tous les chants de la messe du 8 décembre ne font, sous une forme ou sous une autre, que rendre grâces à Dieu du mystère que lui-même avait conçu, dès avant la création du monde, comme nous le rappelle le passage du livre des Proverbes, que l'Église n'hésite pas à mettre sur les lèvres de la Vierge immaculée[48]. Mais, précisément, afin de remercier Dieu du chef-d'œuvre que, pour la gloire de son propre Fils, il réalisa en la personne de la Vierge, le mieux est d'abord, comme le fait l'Église dans l'introït *Gaudens gaudebo*, de nous unir à la louange de Notre-Dame proclamant elle-même sa reconnaissance et sa joie d'avoir reçu de son Créateur toute la beauté dont elle est revêtue :

> Je me réjouirai dans le Seigneur, et mon âme exultera en mon Dieu,
> Car il m'a revêtue d'un vêtement de salut, et il m'a enveloppée
> d'un manteau de justice, telle une épouse parée de ses joyaux[49].

Sans doute, en ce beau texte d'Isaïe, nous entendons Jérusalem exprimer à Dieu sa gratitude pour la restauration dont elle sera l'objet au temps messianique. Mais ici l'Église ne s'approprie les paroles du prophète que pour les faire jaillir du cœur de Notre-Dame. En cette antienne, dont l'accent nous rappelle le *Magnificat*, la Vierge Marie chante sa joyeuse reconnaissance envers celui qui, dès sa conception, non seulement la préserva

47. Verset alléluiatique de la messe; première antienne de vêpres et de laudes.

48. Sur l'application liturgique de cette épître à la Sainte Vierge, cf. Dom Capelle, *Les épîtres sapientiales des fêtes de la Vierge*, dans *Questions liturgiques et paroissiales*, t. VII, 1946, p. 42.

49. Is., 61, 10.

de la tache originelle, mais la combla, comme aucune créature, des richesses de sa grâce.

Les autres textes liturgiques de la messe du 8 décembre, s'ils rendent directement hommage à Notre-Dame, n'en remontent pas moins jusqu'à Dieu, comme à l'auteur des merveilles réalisées en la mère de son Fils unique. C'est le cas du graduel, qui exalte la Vierge que « le Dieu Très-Haut a bénie plus que toutes les autres femmes de la terre »; c'est le cas de l'antienne de communion où, saluant une dernière fois la Vierge immaculée, l'Église lui adresse ces paroles :

> Tu as été glorifiée, ô Marie,
> car en toi le Tout-Puissant a réalisé de grandes choses [50].

Cette antienne résume toutes les louanges décernées à Notre-Dame au cours de la messe, et nous y retrouvons le versets du *Magnificat*, où la Vierge rend hommage à la toute-puissance divine de ce qu'elle a daigné accomplir en son humble servante.

La messe du 8 décembre étant en l'honneur de l'Immaculée Conception, il est logique que l'Église sollicite en notre faveur la grâce que nous réserve plus spécialement la célébration de cette fête. Or que peut-elle demander de préférence, par l'intercession de la Vierge sans tache, sinon la pureté de l'âme et du corps ? C'est justement la grâce que sollicite chacune des oraisons de la messe et, notamment, cette collecte qui conclut chacune des heures de l'office :

> O Dieu, qui, par la conception immaculée de la Vierge, préparas pour ton Fils une demeure digne de lui... fais qu'étant purs, nous aussi, nous soyons capables par son intercession de parvenir jusqu'à toi.

Célébrée, comme il convient, dans la reconnaissance et la joie, la fête de l'Immaculée Conception nous vaut de participer, en quelque sorte, au privilège insigne de la Mère du Christ, qui est aussi la nôtre, en obtenant une guérison plus complète du péché et des blessures qui en sont la suite [51].

La plus grande des fêtes mariales, l'Assomption, célèbre la Vierge Marie selon qu'elle participe au triomphe de son propre Fils sur le péché et sur la mort [52]. Car tout n'est pas terminé

50. Ps. 6, 2; Lc, 1, 49.
51. Postcommunion.
52. La fête de l'Assomption a pris naissance en Orient où elle existait déjà au VI[e] siècle, puisque l'empereur Maurice († 602) ordonna qu'elle fût solennellement célébrée le 15 août dans tout l'Empire. Ce

lorsque nous avons vu le Christ monter au ciel et y siéger à la droite de Dieu pour nous départir, en qualité de Pontife, les fruits de son propre sacrifice. Le cycle de notre rédemption ne doit être considéré comme définitivement résolu que le jour très glorieux, où il nous est donné de voir la nouvelle Ève rejoindre au ciel le nouvel Adam, et partager avec lui les honneurs d'une victoire dont elle fut l'instrument choisi de Dieu. Puisque, conformément à une disposition dont les Pères de l'Église ont fait valoir les sublimes convenances, l'ampleur de la réparation devait surpasser l'étendue du dommage causé par la chute, il fallait que le Christ et son Épouse, la Vierge Marie, fussent unis dans une même œuvre et dans un même triomphe, pour rendre la vie à tous ceux que la faute du premier couple avait entraînés dans la mort.

Après avoir célébré le triomphe du Christ notre Chef, au cours de la solennité pascale, c'est celui de la Vierge que l'Église célèbre, le 15 août, en cette fête d'autant plus glorieuse et d'autant plus chère à la piété chrétienne que l'assomption de la Mère n'est, en définitive, que le nécessaire complément de l'exaltation du Fils[53]. Après la Pâque du Seigneur, il est juste que soit célébrée la Pâque de Notre-Dame. N'est-ce pas ce que faisait très vivement ressortir, dans l'ancienne messe du 15 août, le joyeux introït *Gaudeamus* qui nous invitait à célébrer la Vierge Marie en cette assomption dont les anges, remplis d'allégresse, glorifient le Fils de Dieu : *In cujus Assumptione gaudent angeli et collaudant Filium*[54]. Bien des textes liturgiques nous montrent la Vierge s'élevant au-dessus des chœurs angéliques qui bénissent avec joie cette nouvelle victoire de leur propre Seigneur : *Assumpta est Maria in cœlum, gaudent angeli laudantes benedicunt Dominum*[55]. Comment le Fils de l'Homme siégerait-il

qui permet de croire que son institution remonte au moins jusqu'au début du VI[e] siècle. Selon Dom Cabrol, la fête aurait pris vraisemblablement naissance au tombeau de la Vierge à l'occasion des pèlerinages qui se faisaient en ce lieu (cf. art. *Assomption*, dans le *Dictionnaire d'archéologie et de liturgie*). Elle fut introduite à Rome dans la première moitié du VII[e] siècle, avant l'Annonciation et la Nativité. Sur le premier document où elle figure, la liste des évangiles de Wurzbourg, elle porte le titre de *Natale*, ce qui prouve qu'elle était considérée comme la fête par excellence de la Mère de Dieu.

53. C'est ce que fait ressortir la belle antienne *Ascendit Christus* conservée dans le processionnal monastique.

54. Sur la nouvelle messe de l'Assomption nous renvoyons le lecteur aux remarques très pertinentes de Dom Lambert Beauduin, présentées ici même, dans son article : *La nouvelle messe pour la fête de l'Assomption*, dans *La Maison-Dieu*, 25, 1951, p. 140.

55. Première antienne de vêpres, verset du deuxième nocturne de matines, etc.

au ciel dans la plénitude de sa gloire, s'il n'avait auprès de lui la Femme bénie entre toutes, qui, en qualité de Mère et d'Épouse, coopéra à l'avènement de son règne ? C'est bien aussi le jour de l'Assomption que s'achève au ciel, entre le nouvel Adam et l'Ève nouvelle, l'union dont la magnificence avait été, depuis toujours, préparée par la Sagesse divine. Rien ne manque plus à la consommation des noces royales, une fois que la Vierge Marie montée au ciel règne avec le Christ, et à tout jamais, comme le chante cette antienne de *Magnificat* : *Hodie Maria Virgo cœlos ascendit, gaudete quia cum Christo regnat in aeternum*[56]. Car ce que l'Église célèbre précisément en la fête de l'Assomption, considérée dans toute son ampleur, c'est la gloire de la Vierge Mère prenant place à la droite de son Fils pour régner éternellement avec lui[57]. De même que le Christ est devenu « Seigneur » le jour de son exaltation[58], la Vierge Marie, le jour de son assomption, devient vraiment « Notre-Dame », appellation infiniment douce sur des lèvres chrétiennes, puisqu'en la prononçant nous reconnaissons du même coup, avec une nuance de tendresse filiale, la dépendance où nous sommes ici-bas à l'égard de la Reine du ciel et de la terre.

L'entrée de Notre-Dame au ciel est l'entrée d'une reine dont l'avènement, longtemps attendu et désiré, suscite un frémissement d'enthousiasme et d'allégresse. Y a-t-il rien de plus exquis dans l'office de l'Assomption que l'antienne de *Benedictus*, où se trouve exprimé de façon si gracieuse le ravissement des élus dès qu'ils voient la Vierge Mère pénétrer dans le Paradis, « splendide comme l'aurore, avec la beauté de la lune, l'éclat du soleil et l'aspect redoutable d'une armée rangée en bataille » ? Non moins suave, mais plus mélancolique peut-être, cette antienne de *Magnificat*, où, de leur côté, les habitants de la terre saluent avec regret le départ de la plus belle des créatures : « Vierge très prudente, où t'avances-tu, ainsi empourprée comme l'aurore ? Fille de Sion, tu es toute grâce et suavité, belle comme la lune, brillante comme le soleil[59]. »

En ce qui nous concerne, il est manifeste que le cycle des mystères rédempteurs ne s'achève proprement que le jour où la Mère de Dieu, glorifiée dans sa chair virginale, commence de régner au ciel. Il ne suffisait pas, en effet, que le sacrifice de la Croix fût consommé et l'Hostie agréée; ce n'était pas assez que le Sauveur, une fois remonté à la droite de son Père, devînt en

56. Antienne de *Magnificat* des deuxièmes vêpres.
57. Invitatoire de matines, deuxième antienne de vêpres, etc.
58. Philip., 2, 9.
59. Antienne de *Magnificat* des premières vêpres.

lui-même la source de notre vie; il fallait encore que l'intervention de la Vierge, Épouse et Mère du Rédempteur, s'exerçât à notre avantage dans la dispensation des fruits de la Croix. De fait, d'après le plan divin, il revient à Notre-Dame de s'interposer comme médiatrice dans la répartition des richesses conquises sur le Calvaire. A la Vierge Marie de connaître, dans la lumière de gloire, les appels et besoins de tous ses enfants, et de faire découler sur chacun d'eux les eaux vivifiantes de la grâce du Christ. N'est-ce pas à la nouvelle Ève de nous communiquer le fruit de la vie, comme l'ancienne nous communiqua, par Adam, le fruit de la mort[60] ?

La fête du 15 août reçut dans les anciens livres liturgiques diverses appellations dont chacune faisait ressortir tel ou tel aspect du mystère de la Vierge. Les termes de *Dormitio* ou *Pausatio* exprimaient la douceur d'un trépas qui aurait été, dit-on, causé par l'excès de l'amour; celui de *Natale* convenait d'autant mieux à la plus insigne des fêtes de la Vierge que sa résurrection, comme celle de son Fils, présente le caractère d'une naissance complète à la vie céleste. Mais le titre d'*Assumptio* devait très justement prévaloir, puisque, si on veut bien l'entendre selon toute la largeur de sa signification, il ne désigne pas seulement le fait, aujourd'hui défini par l'Église comme divinement révélé, de l'ascension corporelle, mais il résume tout le mystère de l'exaltation sublime de la Vierge Marie, l'humble servante du Seigneur, qu'il plut à Dieu d'élever jusqu'au ciel pour qu'elle y règne à la droite de son Fils unique.

La Nativité de la Vierge Mère

L'Église fête le 8 septembre la naissance de la Vierge Marie. Ce n'est plus en ce jour ni la solennité ni l'éclat de l'Assomption, dont la liturgie célèbre avec tant de magnificence la gloire de Notre-Dame siégeant au sommet des cieux. Mais la fête du 8 septembre doit précisément à son intimité et à son exquise fraîcheur le charme qui lui est propre. C'est vraiment la Noël d'automne. D'ailleurs, sur notre calendrier, la Nativité de la Vierge occupe une place qui lui convient à merveille, puisqu'elle se célèbre au début d'une saison où, après avoir subi les brûlantes ardeurs de l'été, la nature se détend, s'apaise et déjà se repose. Le soleil ne projette plus sur la terre sa clarté aveuglante, mais il répand sur toutes choses une lumière dont rien ne peut égaler la dou-

60. « Per te fructum vitae communicavimus », quatrième antienne de laudes.

ceur. Nulle saison n'est plus propice que l'automne pour fêter la Vierge Marie dans le plus paisible, le plus silencieux et, en un certain sens, le plus joyeux de ses mystères.

L'Église de Jérusalem fut la première à consacrer le souvenir de la nativité de Notre-Dame par une fête que Rome connaissait sûrement avant la fin du VII[e] siècle[61]. Elle se répandit assez vite dans tout l'Occident, en France notamment. Saint Fulbert contribua, sans doute, pour une large part à la diffusion de cette fête que la ville de Chartres, dont il fut l'évêque, célèbre encore de nos jours avec ferveur.

La fête du 8 septembre est sûrement au nombre des solennités les plus joyeuses de l'année liturgique. Dans les antiennes et répons de l'office, l'Église nous recommande sans cesse de célébrer la naissance de la bienheureuse Marie avec un réel plaisir : *cum jucunditate nativitatem beatae Mariae celebremus*[62]. Cette joie, il est vrai, est une joie intime et très douce, la joie d'une aurore. Il convient, en effet, comme le déclare saint Jean Damascène, de « célébrer joyeusement le jour natal de l'allégresse du monde[63] ».

N'est-ce pas, de fait, le jour où la Vierge naquit en ce monde pour lui donner le Sauveur promis et attendu depuis des siècles, comme nous le rappelle l'évangile de la messe[64], que Dieu inaugura la réalisation de la grande promesse qu'il avait faite à Abraham et à David? D'ailleurs, en appliquant à la Mère de Dieu l'épître, tirée du livre des Proverbes[65], l'Église nous fait entendre que, dans la pensée divine, et depuis toujours, le Fils de la Vierge est aussi inséparable de sa Mère que la fleur l'est de sa tige.

En tout cas, dès sa naissance, la Vierge Marie est l'humble source d'où jaillira, sous l'action fécondante de l'Esprit-Saint, la Lumière et la Vie. Notre-Dame, comme le chante si joliment le beau répons *Stirps Jesse*, est la tige délicate qui ne se détache

61. A Jérusalem on célébrait, le 8 septembre, la mémoire de la Nativité dans une basilique située, auprès de la piscine probatique, sur l'emplacement de la maison où, suivant la tradition, serait née la Sainte Vierge. Cf. Dom Pierre DE PUNIET, *La fête de la Nativité de la Vierge*, dans *Vie et Arts liturgiques*, 1926, pp. 481-489.

62. Cinquième antienne de vêpres, premier et deuxième répons de matines, etc. — Nous avons conservé les répons et antiennes de l'office primitif, tous propres à la fête. Nous n'avons plus aucune des pièces primitives de la messe. Cependant celles qui se chantent aujourd'hui sont attribuées à la Nativité dès le XI[e] siècle.

63. *In Nativitatem B.V.M.*, Homilia I, P. G., 96, 662.

64. La généalogie du Christ, d'après saint Matthieu, 1, 1-16.

65. L'épître *Possedit me*, Prov., 8, 22-35. Ce passage est employé également dans la messe du 8 décembre.

du vieux tronc de Jessé que pour produire la fleur sur laquelle reposera l'Esprit de Dieu : *Stirps Jesse virgam produxit, virgaque florem, et super hunc florem requiescit Spiritus almus*[66]. Voilà pourquoi le jour même où nous honorons la naissance de la Vierge, nous célébrons déjà la gloire de sa future maternité[67]. Rien ne fait mieux ressortir la signification de notre fête que cette gracieuse antienne sur laquelle se termine la solennité : « Ta naissance, ô Vierge, Mère de Dieu, fut pour le monde entier l'annonce de la joie, car c'est de toi qu'est né le Soleil de justice, le Christ notre Dieu, qui détruisant la malédiction octroya la bénédiction, et confondant la mort nous donna la vie éternelle[68]. » Ainsi la Vierge Marie n'est venue en ce monde que pour engendrer à la vie de la chair celui qui, par sa mort selon la chair, nous donna la vie de l'éternité.

A la naissance de la Vierge, personne ne prévoyait les merveilles que le Seigneur se réservait d'opérer en cette enfant qui, un jour, serait élevée au-dessus des hiérarchies célestes. Aussi convenait-il que la naissance de la Mère de Dieu fût aussi humble et cachée que devait l'être plus tard celle du Sauveur. Mais, aujourd'hui, en célébrant le 8 septembre la Nativité de la Vierge, comment ne pas songer à cette autre naissance, dont l'anniversaire remplira bientôt de paix et de joie tout l'univers?

La paix, dont l'Église sollicite l'accroissement dans la collecte de la messe, est évidemment la paix que le Sauveur lui-même apporta, le jour de Noël, aux âmes de bonne volonté. Mais la Vierge Mère ne peut acroître en nous la vraie paix, la paix du Christ, que par l'exercice de sa maternité spirituelle. Après avoir enfanté le Christ selon la chair pour le donner au monde, Notre-Dame continue, par son intercession toute-puissante et par ses mérites, de l'engendrer dans les âmes, et de faire grandir en elles l'influence de celui qui, nous dit saint Paul, est lui-même notre paix : *Ipse enim est Pax nostra*[69].

De même qu'après Noël, l'Église célèbre la fête du *Très saint Nom de Jésus*, elle célèbre également, aussitôt après la Nativité

66. Ce répons, ainsi que deux autres, *Solem justitiae* et *Ad nutum Domini*, sont attribués à la collaboration de Fulbert de Chartres et du roi Robert le Pieux. Le répons *Stirps Jesse*, qui figure aujourd'hui dans le processionnal monastique, a survécu dans quelques liturgies particulières.

67. Tous les chants de la messe du 8 septembre, depuis l'introït *Salve sancta Parens* jusqu'à l'antienne de communion *Beata viscera*, célèbrent la Vierge en sa maternité divine.

68. Antienne de *Magnificat* des deuxièmes vêpres. Cette antienne est la traduction littérale d'un tropaire byzantin.

69. Eph., 2, 14.

de la Vierge, une fête du *Très saint Nom de Marie*[70]. Quelle que soit l'étymologie de ce nom, qu'il veuille dire, comme le pense saint Bernard, « l'étoile de la mer »[71], ou bien qu'il signifie, selon l'explication la plus probable donnée déjà par saint Pierre Chrysologue, « Dame » ou « Princesse »[72], peu importe. Pour l'Église, le nom de *Marie* résume tout le mystère de la Vierge Mère, comme le nom de *Jésus* résume toute l'œuvre du Sauveur. Tandis que le nom de Jésus, qui fait aujourd'hui fléchir tout genou au ciel, sur la terre et dans les enfers, rappelle l'obéissance du Christ et son anéantissement jusqu'à la mort de la croix, le nom de Marie, que porte aujourd'hui la Reine des cieux, rappelle, de son côté, l'abaissement de celle qui fut, depuis Nazareth jusqu'au Calvaire, l'humble servante du Seigneur. Si donc les noms de Jésus et de Marie demeurent inséparables l'un de l'autre sur des lèvres chrétiennes, c'est parce qu'ils sont devenus, à eux deux, comme l'abrégé de l'œuvre accomplie conjointement, pour notre salut, par le Sauveur et sa Mère.

Les fêtes de dévotion

Sur le calendrier de l'Église universelle figurent encore bien d'autres fêtes qui, dans le cours des siècles, et surtout à l'époque moderne, furent instituées en l'honneur de la Sainte Vierge. Ces fêtes doivent leur existence à des causes très diverses. Elles ont évidemment pour but d'affermir la confiance du peuple chrétien envers Notre-Dame, et d'entretenir sa gratitude. Mais comme elles sont loin de présenter, au point de vue liturgique, l'intérêt des grandes fêtes mariales dont nous venons de parler, nous ne saurions nous y attarder sans sortir du cadre de cet article. D'ailleurs, il n'est pas impossible que, le jour où l'Église procédera à une réforme du calendrier selon les principes posés par le bienheureux Pie X, quelques-unes de ces fêtes soient éliminées, où que, du moins, le rite en soit réduit.

La *Commémoraison de Notre-Dame du Mont-Carmel*, le 16 juillet, et *Notre-Dame de la Merci*, le 24 septembre, étaient originairement des fêtes propres à deux familles religieuses, la pre-

70. Propre d'abord à un diocèse d'Espagne, cette fête fut étendue par Innocent XI à l'Église universelle en souvenir de la victoire remportée sur les Turcs, sous les murs de Vienne, le 12 septembre 1583.

71. « Quod interpretatum *maris stella* dicitur, et Matri Virgini valde convenienter aptatur », première leçon du deuxième nocturne de matines.

72. « Maria haebraeo sermone, latine *Domina* nuncupatur », Homélie du troisième nocturne.

mière, à l'Ordre des Carmes, et la seconde, à l'Ordre des Mercédaires, fondé pour le rachat des captifs. Ce n'est que tardivement, et non sans hésitation, que le Saint-Siège étendit ces deux fêtes à l'Église universelle[73]. La *Maternité de la bienheureuse Vierge Marie* (11 octobre), supprimée par Pie X, mais rétablie par Pie XI en 1931, à l'occasion du quinzième centenaire du concile d'Ephèse, est une commémoration assez pâle, il faut l'avouer, du grand mystère que l'Église célèbre, selon toute son ampleur et dans son vrai cadre, au temps de Noël[74]. L'*Apparition de la bienheureuse Vierge Marie immaculée* (11 février), tout en commémorant l'intervention miraculeuse de Lourdes, honore surtout la Vierge dans son immaculée conception[75]. La *Dédicace de Sainte-Marie-aux-Neiges* (5 août) est tout simplement l'anniversaire de la consécration de la basilique romaine de Sainte-Marie-Majeure, qu'on peut considérer comme le centre liturgique du culte de Notre-Dame[76].

Les deux fêtes mineures qui semblent avoir aujourd'hui la préférence du peuple chrétien sont le *Très saint Rosaire* (7 octobre) et la *Présentation de la bienheureuse Vierge Marie* (21 novembre). La solennité du saint Rosaire n'était à l'origine qu'une simple fête de confrérie, mais depuis la fameuse victoire de Lépante sur les Turcs, que Pie V lui-même attribua à l'intercession souveraine de la Mère de Dieu, son rayonnement, ces dernières années surtout, n'a cessé de s'étendre. La fête du Rosaire considère la Vierge Marie selon qu'elle participa aux mystères du Christ. La collecte de la messe demande précisément qu'une fervente récitation du rosaire nous obtienne la grâce de nous assimiler le contenu de ces mystères et d'en retirer les fruits qu'ils nous réservent : *Ut haec mysteria sacratissimo beatae Mariae Virginis rosario recolentes, et imitemur quod continent et quod promittunt assequamur*[77].

73. La *Commémoraison de Notre-Dame du Mont-Carmel* fut concédée à l'Église universelle en 1726, et *Notre-Dame de la Merci* en 1896. Cf. Dom B. Capelle, *Maria.*

74. Cette fête a d'ailleurs l'inconvénient d'être célébrée quelques jours à peine après la fête du très saint Rosaire. On est étonné de ne pas trouver comme évangile du jour soit le récit de l'Annonciation, soit celui de la Nativité.

75. Cf. Invitatoire de l'office, collecte, préface de la messe, etc.

76. On ne peut regretter que l'anniversaire de cette dédicace soit célébré dans toute l'Église. La basilique de Sainte-Marie-Majeure mérite, en effet, d'être considérée comme le grand sanctuaire marial de toute la chrétienté. C'est à Sainte-Marie-Majeure que se célèbrent les grandes solennités de la Vierge Mère, notamment la fête de Noël.

77. En vertu de sa maternité divine, la Vierge Marie participe à tous les mystères de son Fils, même ceux où elle n'intervient pas directement. Il est clair que cette participation n'est pas limitée aux

Quant à la *Présentation de la bienheureuse Vierge Marie*, qu'on fêtait à Jérusalem dès le VI[e] siècle, son existence repose sur les données d'un écrit apocryphe. Mais, à vrai dire, ce que l'Église romaine célèbre en cette solennité, dont la liturgie a l'avantage d'être très sobre, c'est beaucoup moins un fait légendaire que la Vierge elle-même dont le cœur est devenu le vrai temple du Seigneur et le sanctuaire de l'Esprit : *Templum Domini, sacrarium Spiritus Sancti*, comme le chante l'antienne de *Magnificat*[78]. De la Présentation de Notre-Dame se rapproche tout naturellement la fête récente du *Cœur immaculé de Marie*, que l'Église propose à notre dévotion comme le digne habitacle du Saint-Esprit : *dignum Spiritus Sancti habitaculum*[79].

Conclusion

Pour être vraiment filiale — avons-nous dit ailleurs — il faut que notre dévotion envers la Sainte Vierge devienne chose extrêmement simple, aisée, on pourrait presque dire, naturelle. Elle ne doit pas s'encombrer d'une multitude de formules, ni d'une accumulation de petites pratiques dont on s'acquitte avec plus ou moins de ferveur selon les jours. Car elle consiste essentiellement dans une attitude profonde de l'âme, une certaine orientation de l'esprit et du cœur, qui nous porte à vivre sous le regard de Notre-Dame, comme l'enfant vit libre et joyeux sous le regard vigilant de sa mère. La vraie dévotion à la Vierge se traduit par un sentiment habituel et très vif de sa présence, de sa tendresse, de sa protection, par un irrésistible besoin de recourir à elle dans les plus menus détails de notre existence journalière, surtout dans nos peines et nos épreuves[80].

Or, pour acquérir une semblable disposition, il n'y a pas de moyen plus sûr et plus efficace que de vivre de la vie même de l'Église et de faire nôtre sa prière. Nous avons déjà pu nous rendre compte, au cours des pages qui précèdent, de la place que la Vierge Marie occupe dans l'année liturgique. Mais, notons-le bien, l'Église ne célèbre pas seulement la Mère de Dieu dans les grandes fêtes mariales qu'elle lui a consacrées : elle ne se contente pas, non plus, durant certaines périodes liturgiques,

quinze mystères que propose la récitation du Rosaire. Le nombre 15 est aussi artificiel que celui des 7 douleurs.

78. Cf. également la collecte de la messe.

79. Collecte de la messe. — Cette fête se célèbre le 22 août, jour octave de l'Assomption.

80. *L'Angelus et la piété chrétienne*, p. 3.

telles que l'Avent, le temps de Noël et de l'Épiphanie, de faire paraître Notre-Dame, en tant que Mère du Rédempteur, au premier plan des mystères que celle-ci vécut avec son propre Fils, pour le salut du monde. C'est tous les jours de l'année que l'Église, par sa liturgie, nous maintient sous la dépendance de Notre-Dame. N'offre-t-elle pas, chaque jour, le sacrifice eucharistique, comme le rappellent avec insistance les prières de la messe, très spécialement en l'honneur de la bienheureuse Marie toujours Vierge, et pour faire valoir la puissance de son intercession [81] ? Depuis longtemps déjà, la salutation angélique, jointe à l'oraison dominicale, fait partie des prières préparatoires à la récitation de l'office divin. Jamais l'Église n'achève la célébration solennelle des heures canoniques sans invoquer la Vierge Marie et la saluer par l'une ou l'autre de ses plus gracieuses et de ses plus tendres antiennes. Jamais, non plus, à l'office de vêpres, qui de toutes les heures du jour est la plus solennelle, l'Église n'omet le chant du *Magnificat*, pas même aux féries les plus sombres de l'année. Enfin c'est déjà, depuis des siècles, que le samedi est dédié à Notre-Dame, et si le calendrier n'était pas surchargé de fêtes, comme il l'est actuellement, nous aurions la joie de voir s'achever la plupart des semaines de l'année par la célébration d'un office et d'une messe en l'honneur de la Mère de Dieu [82].

La très large place que, dans son année liturgique, l'Église assure au culte de la Vierge Mère est donc bien de nature à satisfaire aux exigences de notre dévotion envers elle. Aussi serait-ce une grave erreur, à notre avis, que de vouloir multiplier inconsidérément les fêtes particulières de Notre-Dame, sous prétexte de l'honorer davantage et de favoriser la piété mariale. Comme le disait ici même, et très judicieusement, un de nos meilleurs liturgistes : « Avec la multiplication des fêtes, c'est l'idée même de fête qui disparaît avec ce qu'elle comporte de solennité et de joie [83]. » En outre les fêtes nouvelles ne peuvent se multiplier

81. Il est fait spécialement mention de Notre-Dame, dans la prière *Suscipe sancta Trinitas*, avant la secrète; dans le *Communicantes* du canon; dans l'embolisme du *Pater*, la prière *Libera nos*. Les rubriques du missel prévoient très souvent la récitation d'oraisons *de Sancta Maria*, qui varient selon les saisons. Naturellement la Mère de Dieu est toujours mentionnée au début de l'oraison *A cunctis*, qui se récite normalement les dimanches ordinaires et les jours de férie.

82. Au X[e] siècle le samedi est déjà consacré à la Sainte Vierge. Nous savons par saint Pierre Damien (P. L., 145, 565-567), et par l'auteur du *Micrologus* (P. L., 151, 1029), qu'au XI[e] siècle la messe sabbatine *De Sancta Maria* se célébrait partout. Cf. Dom Capelle, *op. cit.*, p. 234.

83. Dom B. Botte, *Le cycle liturgique et l'économie du salut*, dans *La Maison-Dieu*, 30, 1952, p. 76.

sans que ce soit au détriment des anciennes qui, d'ordinaire, sont non seulement les plus vénérables, mais les plus importantes et les plus riches du cycle liturgique. De plus, la multiplication des fêtes et des octaves a le réel inconvénient de détruire l'équilibre du calendrier, d'engendrer la monotonie et d'entraver la célébration de l'office dominical, que la sage réforme du bienheureux Pie X avait précisément pour but de remettre en honneur [84].

Enfin, si nous voulons conserver à notre dévotion envers Notre-Dame son allure vraiment filiale, c'est-à-dire son élan, sa fraîcheur et sa simplicité, gardons-nous surtout de séparer le culte de la Vierge Mère de celui que nous rendons à son Fils, le Christ Jésus, notre Sauveur [85]. Comme nous le disions en commençant, les mystères de Marie sont les mystères de Jésus, et sa gloire est le rejaillissement de la gloire de Jésus.

Dom E. Flicoteaux, m. b.

Abbaye Sainte-Marie des Deux-Montagnes (Canada).

84. En 1953 trois dimanches de suite ont dû céder la place aux fêtes récentes de la *Maternité* et du *Christ-Roi*, et à celle de la *Toussaint*. Ce n'est pas sans raison que Pie X avait éliminé un certain nombre de fêtes de Notre-Dame qui se célébraient régulièrement le dimanche, comme la Maternité, la Pureté, le Patronage de la Bienheureuse Vierge Marie. D'ailleurs on n'est jamais à court de bonnes raisons pour solliciter de nouvelles fêtes.

85. Les images et statues de Notre-Dame qui parlent le plus à notre cœur seront toujours celles qui représentent la Vierge Marie tenant en ses bras, pour nous le donner, le Fils de sa virginité. Dans l'art religieux du Moyen-Age, il était très rare que la Vierge fût représentée autrement que portant l'Enfant Jésus dans ses mains ou le tenant sur ses genoux, comme sur un trône. Ce n'est guère qu'à l'époque moderne, sous l'influence des apparitions du siècle dernier, qu'on s'est plu à représenter la Vierge solitaire. Pourquoi avoir abandonné sur ce point la tradition médiévale dont on ne peut méconnaître le sens théologique ? D'ailleurs, en un temps où la doctrine mariale n'avait pas tout le développement qu'elle a reçu depuis, nos ancêtres devaient à la liturgie, dont leur âme était pénétrée, cette piété si solide et si délicate envers la Vierge Mère qui nous a valu, dans le domaine des lettres et des arts, tant de purs chefs-d'œuvre.

GRANDEUR ET MISÈRE DE LA DÉVOTION MARIALE AU MOYEN-AGE

Dans sa banalité, le titre fixé à cet exposé en dit toute la difficulté. Celle-ci ne vient pas seulement de ce que le moyen âge fut long, et qu'il est impossible, en peu de pages, de résumer mille ans; elle vient de ce que, durant ces dix siècles, le culte de la Mère de Dieu évolua jusqu'à se transformer profondément : on est tenté de situer la « grandeur » à l'un des deux termes chronologiques de cette évolution, et la « misère » à l'autre. Encore faudrait-il décider si la grandeur est au commencement, la misère à la fin, ou si l'inverse n'est pas vrai. L'extrême sobriété du culte marial à la fin de l'âge patristique est-elle préférable à l'exubérante religion de la fin du moyen âge? L'Église ne le dit pas, et les jugements privés peuvent différer légitimement.

Renonçons donc ici à apprécier les évolutions dans l'Église en termes de décadence et de progrès. Le Saint-Esprit est à l'œuvre à toutes les époques, et les formes que revêt, à un moment, la piété qu'il anime peuvent être différentes de celles qu'elle revêtira aux générations suivantes. Ce que d'aucuns considéreront comme une déviation apparaîtra à d'autres un enrichissement. Qui a raison? Y a-t-il eu un âge d'or, ou plusieurs, à quoi comparer tous les autres? Et où les situer? L'archéologue, sur ce point, pensera peut-être autrement que le théologien ou que l'historien attentif à discerner l'action de Dieu : les formes de piété qui s'éloignent le plus de l'idéal offert par telle grande époque sont parfois celles qui sauvèrent, en un autre âge, la vie chrétienne. Mieux vaut reconnaître, avec Newman, qu'à chaque

époque il y a grandeur et misère : grandeur parce que Dieu inspire la religion qu'on a pour lui, agit par elle et nous sauve par elle; misère parce que cette religion risque sans cesse que nous la dégradions, plus ou moins, en superstition[1]. Qui dira quelles périodes ont évité parfaitement cet écueil ? Mais ce jugement d'historien, à supposer qu'il fût possible, garderait-il valeur aux yeux du « spectateur des siècles » ? Dieu, à qui l'Écriture décerne ce titre admirable[2], est éternel, il est patient. Il regarde, il sait, il permet; bien plus, il aide, il suscite, il accepte. A toutes les époques, il aime son Église, et il est aimé d'elle. Il connaît les limites et les faiblesses de ceux qui le servent en ce monde, et il les utilise : il n'est jamais vaincu.

Au lieu donc de juger nous-mêmes, en son nom, en son lieu, comment et quand il fut le mieux servi, tâchons de discerner les vraies grandeurs du culte marial de l'époque médiévale; essayons aussi de savoir, afin de les éviter, si des inconvénients réels ont alors menacé la « vraie dévotion ». Et pour ce faire, au lieu d'aventurer des idées générales, évoquons à grands traits, d'après les faits, les vicissitudes par lesquelles a passé la ferveur mariale.

I. — Hiver et printemps : haut moyen age et XI[e] siècle

Le moyen âge a-t-il été une grande époque mariale, et à partir de quand ? Il n'est point superflu de rappeler dès l'abord que la réponse à ces questions ne peut être aussi simple qu'on le croit souvent. D'après une opinion très répandue, la religion du moyen âge aurait été dominée par la crainte du Juge à venir, de la *Virgo terribilis*, jusqu'à ce que saint Bernard et les cisterciens, puis saint François d'Assise, lui aient donné plus de douceur : « C'est au XII[e] siècle que le culte de la Vierge, jusque-là si grave, commence à se nuancer de tendresse. Des ordres nouveaux

1. Ce danger qui menace toute religion a été mis en relief par Newman dans ses *Lectures on certain difficulties felt by anglicans in submitting to the Catholic Church*, II (trad. Gondon, Paris, 1851, pp. 64 et sq.). On peut voir aussi, dans le même sens, H. Bremond, *Hist. litt. du sentiment religieux*, IX, Paris, 1932, pp. 267-272.

2. « Quia tu es Deus conspector saeculorum », *Eccli.*, 36, 19.

apparaissent, qui commencent à parler de la Vierge avec un accent plus passionné, et l'on voit grandir des sentiments qui vont s'épanouir avec une grâce poétique au XII[e] siècle[3]. »

En réalité, des études récentes et solides prouvent qu'il en fut tout autrement : l'évolution fut plus complexe, et le « tournant » se situe avant saint Bernard. Il suffira ici, pour en donner une idée, de résumer les conclusions du travail très documenté d'un historien qui sut interroger à la fois des sources diverses — littéraires, liturgiques, archéologiques — et les interpréter d'après l'ensemble des phénomènes politiques et économiques[4].

Le culte marial, d'origine orientale, s'était répandu en Occident au cours du IV[e] siècle. Il s'y maintint et s'y développa tant que les contacts furent étroits entre l'Occident et l'Orient, et seulement dans les régions où ils le furent : ce fut le cas dans la société méditerranéenne à l'époque mérovingienne, au temps des papes Hormisdas († 523) et saint Grégoire le grand († 604), et de l'évêque saint Grégoire de Tours (538-595). Les églises mariales, sous les mérovingiens, sont dispersées dans le « couloir méditerranéen » qu'animait le trafic syrien : Provence, vallée du Rhône, Nord et Est de la France actuelle; mais on en voit peu dans l'Allemagne du Sud, et point dans les anciennes villes romaines des bords du Rhin, qui étaient désormais sans relations économiques directes avec l'Orient.

L'avènement des carolingiens coïncide avec un appauvrissement du culte marial, qui s'accentuera encore vers la fin du IX[e] siècle. La littérature religieuse est devenue plus abondante, et l'hagiographie y occupe la plus grande place : on pourrait donc s'attendre à y voir la doctrine et la dévotion mariales en inspirer bien des écrits. Mais ceux qui traitent de la Sainte Vierge sont, en réalité, relativement peu nombreux. Avec l'Orient, dans lequel s'est répandu

3. E. Mâle, *L'art religieux du XII[e] siècle en France*, 4[e] éd., Paris, 1940, p. 426.

4. E. Sabbe, *Le culte marial et la genèse de la sculpture médiévale*, dans *Revue belge d'archéologie et d'histoire de l'art*, XX (1951), pp. 101-125. — Sur tout ce qui concerne l'histoire littéraire de la mariologie au moyen âge, une excellente bibliographie vient récemment d'être donnée par R. Laurentin, *Court traité de théologie mariale*, Paris, 1953.

l'Islam, l'empire d'Occident entretient moins de relations économiques; il est également moins ouvert aux influences culturelles venues du monde méditerranéen antique. Il en résultera une civilisation occidentale plus homogène, mais moins riche, dont l'une des manifestations est ce qu'on a pu appeler un « recul marial »; sans doute quelques auteurs parlent de la Sainte Vierge, mais ce sont des poètes ou des polémistes sans influence sur leur temps. L'abondante correspondance des VIII[e] et IX[e] siècles ne fait à peu près aucune part à la dévotion mariale; les vies de saints ne mentionnent guère d'invocations à Marie; les conciles ne traitent point de problèmes qui la concernent. Sur ce point le contraste avec l'Orient est rendu sensible par le fait que l'empereur byzantin Michel, dans une lettre lue au concile de Paris de 825, en appelle à l'intercession de « Notre-Dame inviolée, la Mère de Dieu, toujours Vierge ». En France comme en Allemagne, le nombre très restreint des églises consacrées à la Vierge confirme que cette période est maintenant celle d'une « apathie mariale ».

Au X[e] siècle, on discerne un certain regain de vénération envers Marie autour de Cluny, sous l'influence de saint Odon et surtout de saint Mayeul; il en va de même en Allemagne, où la politique des Otton est davantage ouverte à l'influence de Venise et de Byzance. Quelques églises, surtout clunisiennes ou allemandes, sont placées sous le vocable de Marie. Pourtant le culte marial reste le fait des gens d'Église et trouve peu d'écho dans la masse du peuple.

On a vu que ce fait est lié à des conditions politiques générales. Il s'explique aussi en partie par la psychologie religieuse des hommes du moyen âge, et ceci aussi bien à l'époque mérovingienne qu'aux VIII[e] et X[e] siècles. On attache alors la plus grande importance aux reliques, et spécialement à celles des saints régionaux. Or l'absence de reliques corporelles de la Vierge disposait les esprits à admettre l'Assomption; mais elle rendait difficile l'initiation mariale de ces hommes qui, dans l'ensemble, étaient restés des primitifs. Les reliques vestimentaires de la Sainte Vierge étaient elles-mêmes fort rares, et il est très révélateur qu'on n'ait pas eu l'idée de les multiplier. On assiste alors à une certaine « tiédeur mariale » : on n'attribue guère de miracles à la Mère de Dieu, on ne fait guère de

pèlerinages en son honneur, on ne lui consacre guère de monastères, on ne donne guère son nom aux enfants qu'on baptise. En plusieurs endroits, même, on laisse en ruines des églises mariales, comme Notre-Dame de Paris, qui, en 907, est encore dans l'état de délabrement où l'a réduit le pillage des Normands de 861. Cet exemple est comme le symbole d'une situation générale qui se prolonge pendant tout le haut moyen âge.

Au XI[e] siècle, au contraire, on assiste à un réveil du culte marial, qui est lui-même l'un des aspects du renouveau général que l'Église connaît alors : une société qui est longtemps restée dans la torpeur fait maintenant preuve d'une activité plus intense : l'économie d'échanges fait de rapides progrès, des villes naissent ou grandissent. L'Église cesse d'être « au pouvoir des laïques ». Dans tous les domaines, elle fait preuve d'une étonnante vitalité : des théologiens, dont plusieurs sont en même temps des saints, donnent un nouvel élan à sa doctrine et à sa spiritualité; les monastères se libèrent de la tutelle féodale; les papes sont peu à peu vainqueurs, en France, en Angleterre et en Allemagne, dans la querelle des investitures. Les évêques et les Abbés protègent les pauvres contre l'oppression des seigneurs féodaux, qui sentent leur déclin venu. La « Paix » et la « Trêve de Dieu » remédient aux luttes continues. Quand la première croisade sera proclamée, le succès qu'elle remportera prouvera l'enthousiasme que l'Église avait suscité dans le peuple.

De ce renouveau spirituel jaillit un essor marial qui se manifeste dans les deux domaines de la doctrine et de la piété. Le précurseur de ce nouvel élan est l'évêque saint Fulbert de Chartres (1007-1029). Il compose des sermons en l'honneur de Marie. Bientôt les papes saint Léon IX, puis saint Grégoire VII se font les promoteurs de cette confiance en Marie. Urbain II placera la croisade sous sa protection; le même pape, utilisant à cet effet des textes plus anciens, donnera à la préface romaine de la Vierge sa force à peu près définitive[5]. La mariologie occupe les théo-

5. Voir l'étude de Dom B. Capelle, *Les origines de la préface romaine de la Vierge*, dans *Revue d'Histoire ecclésiastique*, XXXVIII (1942), pp. 46-58.

logiens; tandis qu'au IX^e^ siècle, Pascase Radbert, sous le nom de saint Jérôme, avait composé un ouvrage qui avait retardé le progrès de la croyance à l'Assomption, vers la fin du XI^e^ siècle, un bénédictin anonyme, sous le nom de saint Augustin, écrit en faveur de ce mystère un beau et long traité dont l'influence sera décisive. En même temps se fait jour et grandit la croyance à l'Immaculée Conception : l'opposition, pourtant énergique, de saint Bernard ne retardera ni la diffusion de la fête ni le progrès de la doctrine.

Au cours de ce XI^e^ siècle qui a mérité d'être appelé « le grand siècle marial », de nombreux moines écrivent des traités, des hymnes et des poèmes à la louange de la Vierge. L'usage se généralise, dans les monastères, puis ailleurs, de célébrer, le samedi, la messe votive et l'office *De Beata*. Des fêtes mariales qui étaient inconnues ou tombées en désuétude figurent maintenant régulièrement au calendrier des monastères, puis d'autres églises : ce sont la Conception, la Nativité, la Purification, l'Assomption. Mais cette ferveur ne reste pas le monopole des moines et des clercs. Les fidèles en sont informés, ils s'y associent. Des échanges de toutes sortes mettent à nouveau en relation les peuples d'Occident entre eux et avec l'Orient : les marchands, de plus en plus, voyagent à l'étranger; des pèlerins vont, plus fréquemment que par le passé, à Rome, en Palestine; des Byzantins commencent même à visiter l'Occident : tous ces facteurs contribuent à la propagation du culte marial. Des pèlerinages marials prennent naissance un peu partout; des sanctuaires marials jalonnent, surtout en territoire français, les routes que suivent les foules vers Rome, Lorette, Saint-Gilles et Compostelle. Aussi parmi les églises nombreuses qu'on bâtit au XI^e^ siècle, beaucoup sont dédiées à la Vierge.

Pour les églises et les cryptes mariales, on sculpte des statues. La représentation iconographique de la Vierge avait été fréquente dans l'art byzantin des V^e^ et VI^e^ siècles, et dans l'art d'Occident pendant la fin du bas-empire comme sous les mérovingiens. A l'époque carolingienne elle avait connu la même éclipse que le culte marial proprement dit. Au XI^e^ siècle elle réapparaît, surtout dans la région mosane, dans des ivoires sculptés, des cuivres repoussés, des retables, qui ne répondent guère à un besoin de la piété populaire.

Mais dans le midi de la France, là où l'éveil du culte marial est le plus sensible, apparaissent aussi des statues de la Vierge avec l'Enfant sur ses genoux, *Sedes Sapientiae*. De là, la statuaire mariale se répandra partout, comme un moyen de rapprocher des hommes leur grande médiatrice auprès de Dieu. Ces sculptures, qui sont parfois en même temps des reliquaires, deviennent l'objet d'une grande vénération; on embellit les chapelles qui les abritent. Désormais, la Vierge Marie est de nouveau considérée par tous comme présente parmi nous.

II. — « Flores apparuerunt »

Le XII^e^ siècle et les suivants profiteront de l'impulsion donnée par le XI^e^. Les grands thèmes doctrinaux — Médiation, Assomption, Immaculée Conception — sont désormais orientés vers un progrès dont ils ne recevront plus que des précisions. Mais, sous l'influence surtout des cisterciens et des prémontrés, puis des franciscains et des dominicains, on assiste à un accroissement des « pratiques » mariales. Ce développement s'opère selon un double processus : d'une part apparaissent de nouveaux textes et de nouveaux usages, qui s'introduisent peu à peu dans la liturgie; d'autre part, certains rites ou certaines formules acquièrent une importance plus grande, bourgeonnent, pour ainsi dire, sur le culte traditionnel, puis tendent à s'en séparer. Presque toutes les dévotions mariales des temps modernes sont nées ainsi. Quelques exemples essayeront de le montrer.

Le premier peut être emprunté à l'*Ave Maria*. Le salut de l'ange à Marie : *Ave gratia plena, Dominus tecum* (Luc, 1, 28), et celui d'Élisabeth : *Benedicta tu inter mulieres et benedictus fructus ventris tui* (Luc, 1, 42), constituaient les éléments d'antiennes, de répons et de versets de l'office *De Beata*, dont on a vu qu'il était récité dans d'assez nombreux monastères au XI^e^ siècle. Ces deux salutations, tirées de la liturgie, furent réunies en une seule formule de dévotion privée dont la pratique est attestée au XII^e^ siècle; on les attribuait d'ailleurs parfois toutes deux à l'ange Gabriel. Le mot *Jesus* fut ajouté au XIII^e^ siècle à la fin de l'unique prière de louange ainsi constituée. Celle-ci jouit alors d'une

extrême faveur : les simples comme les clercs instruits aimaient la réciter un grand nombre de fois, souvent en l'accompagnant d'inclinations ou de génuflexions destinées à la fois à honorer la Mère de Dieu et à donner une occasion de mortification. Quand elle fut ainsi entrée dans la pratique universelle, la salutation angélique reçut un caractère officiel : les synodes du XIII^e^ siècle en firent une prière d'obligation, que tous les fidèles étaient tenus de savoir par cœur en latin. Le besoin se fit alors sentir d'y ajouter une prière de demande. Plusieurs formules furent composées à cet effet aux XIV^e^ et XV^e^ siècles. Celle qui s'imposa fut *Sancta Maria, ora pro nobis peccatoribus*, peu à peu augmentée des mots *Mater Dei* et de *nunc et in hora mortis;* le mot final, *nostrae*, ne fut ajouté que plus tard : il n'était pas encore universel au XVI^e^ siècle. Enrichi de ces divers accroissements, l'*Ave Maria* fut réintroduit dans la prière liturgique : il figure dans plusieurs bréviaires de la première moitié du XVI^e^ siècle, tantôt comme l'une des antiennes à réciter à la fin de l'office, plus souvent comme formule à réciter après le *Pater*, avant l'office; c'est à cette place, et sous sa forme désormais complète, que saint Pie V le fit entrer dans le bréviaire romain[6].

Le *Salve Regina* offre l'exemple d'une formule qui n'était pas d'abord d'usage liturgique, mais qui finit par prendre dans la liturgie une place importante et qui donna naissance à une pratique extra-liturgique. A l'origine, c'était un de ces nombreux « saluts » — tel l'*Ave Maria* — qu'on aimait adresser à la Sainte Vierge[7]. Il avait été composé, au XI^e^ siècle, comme une invocation à la « Reine de Miséricorde » : il exprimait la « clameur » du peuple opprimé demandant à son « avocate » — au sens féodal de ce terme — de le protéger, dans son « exil », contre ses ennemis. Quand fut lancée la première croisade, il répondait exactement aux

6. Cf. H. Thurston, art. *Ave Maria*, dans *Dictionnaire de spiritualité*, I, Paris, 1937, col. 1161-1167, et A. Romano, *L'Ave Maria nella liturgia*, dans l'*Osservatore Romano* du 19 novembre 1941.

7. Les saluts à la Vierge sont assez fréquents dans les écrits dévots, inédits ou imprimés; voir, par exemple, dans les écrits d'Ekbert de Schönau († 1184), la *Salutatio Ekberti ad S. Mariam*, éd. F. W. E. Roth, *Die Visionen der Hl. Elisabeth...*, Brünn, 1884, p. 286. Sur les saluts à la Vierge, on peut voir aussi C. A. Maurin, *Les saluts d'amour*, *Les troubadours de Notre-Dame* (2 vol.), et *La Vierge dans la littérature allemande* (2 vol.), Montpellier, 1932.

besoins pressants de l'Église[8]. Aussi à cette occasion commença-t-il de se répandre. Saint Bernard en fit introduire le chant dans la liturgie cistercienne; d'autres églises et monastères l'adoptèrent également. Comme il perdait peu à peu sa première résonance juridique, et pour ainsi dire « politique », on ajouta le mot *Mater* avant *misericordiae*, puis les invocations finales : *O clemens, o pia, o dulcis Virgo Maria.* Au XIII^e^ siècle, un peu partout — chez les dominicains, les franciscains, les bénédictins d'Egmond et d'ailleurs, dans la chapelle de Grégoire IX comme dans celle de saint Louis — le chant du *Salve Regina* revêtit une certaine solennité; il s'accompagnait parfois de musique et d'une procession[9]. Il tendit à devenir, aux XIV^e^ et XV^e^ siècles, une sorte d'office autonome, qu'on célébrait le soir, selon un caractère qu'il revêt aujourd'hui encore en certains lieux de pèlerinage.

Les pèlerins de Lourdes savent qu'on y chante parfois un « *Te Deum* marial ». Est-ce là une innovation ? Nullement; mais une fois de plus, nous sommes en présence d'une pratique dont l'inspiration vint de la liturgie, puis qui se développa indépendamment d'elle. L'adaptation du *Te Deum* à la Sainte Vierge est attestée, avec des variantes, en plusieurs manuscrits, dès le XV^e^ siècle au moins[10]. A

8. Cf. R. Bauerreiss, *Der « Clamor ». Eine verschollene mittelalterliche Gebetsform und das Salve Regina*, dans *Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktiner-Ordens*, LXII (1950), pp. 24-33.

9. Voir les textes indiqués par A. van Dijck, dans *Ephemerides liturgicae*, LV (1941), p. 100; *Vita Gregorii IX*, dans Muratori, *Scriptores rerum italicarum*, III, 1, p. 502; Guillaume de Saint-Pathus, O.F.M., *Vita S. Ludovici regis*, c. III, n. 34, *Acta Sanctor. Aug.*, V, p. 580; Martène, *De ant. mon. rit.*, l. I, c. 12, n. 17. — On sait que les chartreux ont conservé l'antienne avec son début primitif : *Salve Regina misericordiae, vitae dulcedo...*

10. Le *Te Deum* marial figure soit comme prière d'action de grâces, soit comme conclusion des matines du petit office de la Vierge, dans d'assez nombreux manuscrits; toutes les formes que j'ai pu en observer diffèrent les unes des autres. Elles se trouvent dans les manuscrits suivants : Oxford, Bodléienne, Rawlinson B. 214 (XV^e^ siècle), f. 149; Marshall 110 (XV^e^ siècle), f. 79^v^ (traduction en néerlandais); Rawlinson D. 825, f. 49 : copie du XVII^e^ siècle faite d'après un ouvrage publié par le P. M. Inchofer, S.J., à Messine en 1629; au f. 49^v^, même texte traduit en anglais); Paris, B. N. lat. 1354 (XV^e^ siècle), f. 181^v^-185^v^ (forme développée); 1430 (XV^e^ siècle), f. 106^v^; 13305 (XV^e^ siècle, Rome), f. 37-42 (forme allongée dans laquelle est insérée une sorte de litanie : « Tu es prudens... Tu gloriosa civitas... », cf. V. Leroquais, *Les livres d'heures manuscrits*, II, p. 142); N. acq. lat., 872 (XV^e^ siè-

l'origine, il s'agit d'une transposition fidèle, aussi littérale que possible, de l'hymne ancienne; elle pouvait donc être chantée sur le même ton que lui, presque sur les mêmes notes. Il n'est sans doute pas sans intérêt que soit donné ici le texte, difficilement accessible, d'une de ces formules; il sera emprunté à un recueil de prières anglais du XV[e] siècle; une rubrique y précise qu'il fut chanté à la suite de l'expédition victorieuse par laquelle Henri V, dans son royaume considéré traditionnellement comme la « dot » de la Vierge, réduisit l'opposition du lollard Olcastle, en 1418[11] :

Te Matrem laudamus, te Dominam confitemur.
Te aeterni Patris praeelectam veneramur.
Tibi omnes Angeli, tibi Caeli et universae Potestates;
Tibi Cherubim et Seraphim, humili nobiscum voce proclamant :
Ave,
Ave,
Ave, Maria virgo theotocos.
Pleni sunt caeli et terra maiestate Filii tui.
Te gloriosam Apostoli praedicant.
Te gratiosam Prophetae praenuntiant.
Te pretiosam Martyres floribus circumdant.
Te per orbem terrarum, sancta confitetur ecclesia,

cle, Célestins de Paris), f. 70-71 (cf. Leroquais, *ibid.*, p. 275); cf. aussi Charleville 67, f. 70, d'après le *Catal. gén. des manuscrits*, V, 578; Amiens 127 (*ibid.*, XIX, 60; attribué à saint Bonaventure); Grenoble 406, f. 71[v] (*ibid.*, VII, 144; attribué à saint Bernard); Vat. lat. 10.000 (XV[e] siècle, bréviaire O.F.M.), f. 202, d'après Ehrensberger, *Libri liturgici Bibl. Apost. Vatic. mss.*, Fribourg-en-Breisgau, 1837, p. 246. Deux formes du texte ont été éditées, d'après des manuscrits des XIV[e]-XV[e] siècles d'Allemagne, d'Autriche et de Suisse, par Mone, *Latein. Hymnen*, II (1854), p. 229, et G. Morell, *Latein. Hymnen*, Einsiedeln, 1866-1868, pp. 116-117. Ces exemples suffisent à montrer que le *Te Deum* marial était répandu partout. — Le *Te Deum* antique lui-même avait fait l'objet de paraphrases, cf. Mone, *op. cit.*, p. 230.

11. « De ymno a gente anglorum cantando ad Laudem Dei Genitricis Mariae propter gratiosam expeditionem regis Henrici Quinti, et pro succursu regni Anglie dotis sue, quo cunctas hereses cum heresiarcha Iohannis (*sic*) Oldcastle suis precibus interemit »; sur Oldcastle, cf. *Dictionary of national biography*, art. *Henri V*, t. IX (1908), p. 497. Le texte est donné ici d'après ce manuscrit parce qu'il y est encore très proche — plus que dans d'autres témoins — du *Te Deum* primitif. — Dans le manuscrit, au verset *Tu ad liberandum*, le texte porte *vertisti*; mais d'autres témoins (N. acq. lat. 872, Mone) donnent : *carne vestitisti*.

Matrem immensae maiestatis;
Venerandam Dei sponsam marisque nesciam;
Sanctam quoque solam, Sancto gravidam Spiritu.
Tu regina es caeli, tu domina es totius mundi.
Tu ad liberandum hominem perditum, carne vestitisti altissimi Filium.
Tu vincendo mortis aculeo, protulisti clarissimo vitam ex utero.
Tu ad dexteram Nati sedes, dignitate Matris.
Te ergo, quaesumus, angligenis subveni, quos pro dote propria defendisti.
Aeterna fac cum sanctis eius in gloria numerari.
Salvum fac populum tuum, Domina, et benedic, et a mortis peste dotem tuam libera.
Et rege eos et extolle eos usque in aeternum.
Per singulos dies benedicimus te.
Et laudamus nomen tuum in saeculum, quae cunctas haereses sola interemisti.
Dignare, Domina laude digna, fide firma nos custodire.
Miserere nostri, Domina, miserere nostri.
Fiat misericordia Filii tui, Domina, super nos, spe tua qui clamamus illi.
In te, Domina, speramus : non confundamur in aeternum.

Plus tard, le *Te Deum* marial tendit à s'affranchir des formules et des rythmes que l'hymne ancienne imposait à son texte. Au XVIII[e] siècle, il est fort différent de ce qu'il était à l'origine : l'Immaculée Conception en devient le thème dominant; à la fin y est ajouté le *Te decet laus* adapté à la Vierge[12]. Mais, malgré ces accroissements, on reconnaît immédiatement que cette manière de louer Marie est inspirée des formules liturgiques les plus anciennes et les plus riches de sens.

On pourrait multiplier les exemples de tels rapprochements entre certaines formes modernes de la dévotion mariale et leurs lointains antécédents. Un liturgiste éminent comme E. Bishop n'a pas craint de suggérer un parallèle entre le « mois de Marie » qui devait être codifié au

12. Le texte en a été édité, d'après un antiphonaire romain de 1757, par J. Grond, dans *De Standaart van Maria*, 17 avril 1937; inc. : « Te Mariam laudamus, Te immaculatam confitemur... »; à la fin : « Te decet laus, te decet hymnus, tibi iubilus in conceptione tua immaculata, o Maria, ab omni creatura. Amen. »

XVIII[e] siècle, et la « grande fête de Marie » qui figure, le 3 mai, dans plusieurs martyrologes et calendriers irlandais et qui remonte au VIII[e] siècle au moins. Non qu'il y ait un lien historique réel entre la pratique irlandaise et celle de mille ans plus tard; mais une semblable dévotion a suscité des pratiques analogues : les fidèles ont senti, comme d'instinct, que le mois du printemps convenait au culte de la Mère de Dieu[13]. Même si le temps entre Pâques et la Pentecôte n'a point de grandes fêtes mariales, même si celles-ci prennent place vers la fin de l'année liturgique, entre le 15 août et Noël, on relève à plusieurs époques, — sous Alphonse X d'Espagne au XIII[e] siècle, autour d'Henri Suso au XIV[e] siècle[14], comme jadis en Irlande — une tendance à honorer la Mère de Dieu pendant le mois printanier. Or le mois de mai n'est pas seulement celui des fleurs; il est celui du Temps pascal. La coïncidence persistante de cette dévotion mariale avec l'épanouissement du mystère de Jésus-Christ ne nous indique-t-elle pas que dans « l'exercice du mois de Marie », la pensée du mystère pascal peut avoir une part?

*
* *

Au cours de tout le moyen âge, la dévotion mariale s'alimente à deux sources : le culte public de l'Église et la ferveur privée des fidèles et des saints. Les deux courants qui en découlent profitent l'un de l'autre. La liturgie accueille des pratiques et des formules dont elle avait été le point de départ, et qui lui reviennent enrichies d'un nouveau contenu. Mais elle reste la garantie de la ferveur privée : dans la mesure où celle-ci s'en éloigne, elle risque de perdre cette justesse de doctrine et de sentiment qui est la marque de l'authentique religion.

Au XI[e] siècle, la dévotion mariale renouvelée coïncide presque entièrement avec la liturgie : aussi ne connaît-elle

13. Dans Gasquet-E. Bishop, *The Bosworth Balter*, Londres, 1908, p. 52; sur la « grande fête de la Vierge », cf. E. Bishop, *Liturgia historica*, Oxford, 1918, p. 252.

14. Indications du P. Vanucci, *Il mese di Maria ricercato nella sua istituzione e nelle sue origini*, Florence, 1876; E. Campana, *Maria nel culto cattolico* (2[e] éd.), Turin, 1945, t. I, pp. 404-447; G. M. Roschini, *Mariologia*, 2[e] éd., Rome, 1948, t. IV, pp. 122-127.

guère de déviations. Leur danger se fera plus grand quand des formules issues de la liturgie, ou qui n'y seront pas encore réintégrées, tendront à prendre, aux yeux de certains, une valeur en elles-mêmes, indépendamment du contexte vraiment religieux de qui elles recevaient leur réelle signification. Les recueils de *Miracula* de la fin du moyen âge comportent des récits où la dévotion se nuance de puérilité, quand ce n'est pas de superstition : l'enfant qui a perdu un sou le retrouve parce qu'il récite un *Ave Maria*; le bandit qui cesse de voler le samedi se croit dispensé d'observer la morale les six autres jours; on attribue enfin à des prières comme l'*Intemerata* ou le *Salve Regina* une efficacité pour ainsi dire magique : il suffit de les réciter pour être tiré d'un péril, pour ne pas se noyer si l'on tombe dans l'eau. Dans de telles perspectives, Marie n'est plus la Mère de Dieu, qui nous a donné Jésus-Christ et qui veut nous conduire à lui; c'est la maman-qui-arrange-tout. Le mystère de l'Incarnation, qui est à l'origine du culte marial et qui doit en rester la justification fondamentale, est plus ou moins perdu de vue. Aussi, dans cette piété, la louange, qui occupe tant de place dans le culte que l'Église rend à la Sainte Vierge, la louange tend à disparaître au profit de la demande, et d'une demande dont l'objet est parfois sans relation avec le salut éternel. Tandis que des théologiens, aux XIV^e^ et XV^e^ siècles, arguënt sur des problèmes subtils de mariologie spéculative, la religion populaire tend à s'abaisser : de part et d'autre, on court le risque d'oublier le mystère central de la Maternité divine, pour n'en considérer que des conséquences lointaines, parfois problématiques.

La liturgie évite ces écueils. La célébration du mystère de l'Incarnation et de la Maternité divine y a donné naissance à des fêtes qui en détaillent, comme en des images successives et complémentaires, toute la richesse; les pratiques de dévotion saisonnières ou quotidiennes qui s'inspirent de la liturgie, et, peu à peu, sont intégrées par elle, fixent à la piété ses attitudes justes : admiration pour la Mère de Dieu, louange de ses gloires, mais sans oubli de Jésus-Christ, qui est le seul Sauveur; amour intense de la Vierge Marie, confiance immense en son intercession, mais sans évasion hors des devoirs de la morale. Parce qu'elle

est la prière de l'Église, parce qu'elle est garantie contre toute erreur, la liturgie indique la norme dont doit se rapprocher toute vraie dévotion. Le fait qu'au cours de tout le moyen âge, parmi toutes les vicissitudes qui viennent d'être rappelées, malgré toutes les déviations qui menaçaient l'imagination des peuples encore enfants, la liturgie ait maintenu, dans l'ensemble de l'Église, une piété fervente, mais en même temps juste et solide, envers la Sainte Vierge, est une grande leçon pour nous. Il nous enseigne à ne point séparer la vénération que nous devons à la Mère de Dieu du culte que nous rendons au Christ dans ses mystères.

J. Leclercq, O. S. B.

Clervaux.

Droit liturgique

Concessions nouvelles et déclarations officielles relatives au Rituel latin-français

En réponse à deux suppliques qui lui avaient été adressées en juillet 1953 par la Commission permanente de l'Assemblée des Cardinaux et Archevêques de France, au nom de tout l'Episcopat du pays, la Sacrée Congrégation des Rites a accordé aux diocèses français le rescrit suivant :

Prot. 18/953.

DIOECESIUM GALLIAE

Approbato die 28 novembris 1947 « Parvo Rituali » ad usum Dioecesium gallicae linguae, Antistitum Coetus totius Galliae quasdam ulteriores expetivit concessiones circa usum linguae vulgaris et circa ritum administrandi continuo infirmis Sacramenta Poenitentiae, Eucharistiae, Extremae Unctionis et eis Benedictionem apostolicam in articulo mortis impertiendi. Quae omnia in supplici libello Sacrae Rituum Congregationi exposita, ab ipsa accurate examinata et revisa fuere, et Sanctissimo Domino Pio Papae XII pro benigna concessione oblata. Sanctitas porro Sua, referente infrascripto D. Card. Clemente MICARA Sacrae Rituum Congregationis Pro-Praefecto, votum ipsius Congregationis approbavit, et benigne concessit :

1) *ut lingua vulgari recitari possint orationes quae in ingressu cubiculi infirmi dicuntur a sacerdote Sacram Communionem administraturo; videlicet : « Pax huic domui... Adiutorium nostrum... Oremus : Exaudi... »;*

2) *ut rubrica numero 17 in « Ordo administrandi Sacram Communionem infirmis » ita reformetur : « Postea facta de more confessione generali latino vel vulgari sermone, sive ab infirmo, sive eius nomine ab alio... »*

3) *Nihil obstat quominus infirmus verba « Domine non sum dignus » recitet submissa voce lingua vulgari, dum sacerdos ea verba lingua latina profert.*

4) *Quod autem attinet ritum continuum ministrandi Sacramenta infirmis, eisque Benedictionem apostolicam impertiendi, omnia observentur quae singulis Sacramentis sunt propria, iuxta ritum iam approbatum et concessum et superiores novas concessiones; praetermissis tamen versiculis et precibus quae secus essent iterandae, uti v. gr. benedictio in introitu sacerdotis, Confiteor, etc. quae semel recitari possunt.*

Contrariis quibuslibet non obstantibus.

Die 30 octobris 1953.

† *C. Card.* Micara, *Pro-Praef.*

† A. Carinci, *Archiep. Seleucien., S. R. C. a secretis.*

Les trois premiers numéros sont relatifs à la Supplique concernant l'usage de la langue vivante dans le rite de communion des malades; le dernier point se rapporte à la demande concernant l'administration des derniers sacrements en une seule cérémonie.

I. — L'usage du français dans l'administration de la sainte communion aux malades

1. *Les rites d'entrée.*

L'indult de la Sacrée Congrégation des Rites du 28 novembre 1947, concédant aux diocèses de France l'usage de la langue vivante pour certains rites sacrés, contenait, à propos des sacrements à administrer aux malades, une anomalie[1]. En effet, les rites d'entrée préalables à l'onction des infirmes pouvaient être

1. On sait que ce *Rituel bilingue* des diocèses de France a été concédé par indult à d'autres diocèses de langue française en Belgique, Suisse, Italie (Aoste), Canada, etc. Et c'est lui qui sert officiellement de modèle pour les concessions faites, en ces matières, à d'autres pays, spécialement dans les territoires de mission. C'est dire que la portée des concessions et interprétations, dont nous rendons compte ici, dépasse nos frontières.

accomplis en français; en revanche, le chapitre sur la communion des malades ne comportait pas explicitement la mention de l'emploi du français pour l'oraison préliminaire, si bien que les rites du début n'étaient imprimés qu'en latin.

Sans doute, en examinant l'oraison d'entrée, lors de la communion des malades, n'importe qui pouvait voir qu'elle était la même que celle qui termine les rites préparatoires à la collation de l'onction des infirmes. Les canonistes avaient alors beau jeu d'appliquer la règle classique : « *Cui licet quod est plus, licet utique quod est minus* » (*Reg. Juris, 53, in-VI°*), mais ils s'entendaient parfois répondre par certains rubricistes : « Ce qui n'est pas permis est défendu!... »

Pratiquement, aucune difficulté ne surgissait lorsque la communion était administrée dans la même cérémonie que l'onction des malades, soit avant, soit (en viatique) après celle-ci : on peut penser, en effet, que le ministre de ces sacrements avait pris soin de comparer les deux rites et disait alors en français (et une seule fois[2]) les trois oraisons d'entrée. Mais, lorsque la communion était donnée *seule*, le fait que les prières d'entrée ne figuraient sur le Rituel bilingue qu'en latin faisait que bien des prêtres hésitaient à employer le français. Une précision officielle était donc souhaitable.

Étant donné les conditions habituelles d'administration des sacrements au malade, on pouvait déplorer que les rites préliminaires, destinés à disposer le sujet à une plus fructueuse réception de la sainte Eucharistie, fussent accomplis en une langue inintelligible pour lui. Les aumôniers d'hôpitaux ou de cliniques, par exemple, empêchés souvent, par les règlements administratifs ou par les occupations d'un lourd ministère, de faire eux-mêmes la préparation prochaine des malades à la communion, souhaitaient pouvoir utiliser en français les prières du Rituel en guise de préparation « immédiate ».

Les prêtres du ministère paroissial, désireux de faire servir l'accomplissement de la liturgie à l'instruction du peuple confié à leurs soins, souhaitaient également que les fidèles assistant au port de la sainte communion — et, en premier lieu, les parents des malades — eussent la possibilité d'être associés aux prières.

Les lecteurs de cette revue savent combien est désirable la mise en valeur du caractère communautaire de la communion portée aux malades (cf. Session du C.P.L. à Vanves, en 1948; *La Maison-Dieu*, cahier n° 15). Le Code de droit canonique pré-

2. Sur la non-répétition de ces *preces introductoriae*, le rescrit que nous commentons apporte également tous apaisements souhaitables. Cf. *infra*, II[e] partie.

voit, du reste, le port solennel de la communion (« *Ad infirmos publice sacra communio deferatur, nisi iusta et rationabilis causa aliud suadeat* », can. 847) et montre bien comme ce rite intéresse la communauté paroissiale en réservant son accomplissement au curé (« *Ius et officium sacram communionem publice ad infirmos etiam non paroecianos extra ecclesiam deferendi, pertinet ad parochum intra suum territorium* », can. 848, § 1); l'Église enrichit de faveurs spirituelles les fidèles qui accompagnent ainsi la sainte Hostie[3]. Même là où, par suite des nécessités locales, la sainte Eucharistie est portée sans pompe extérieure, il reste que l'entourage du malade sera immédiatement plongé dans l'ambiance convenable s'il peut comprendre, dès l'entrée du prêtre, les supplications officielles de l'Église en faveur de celui qui va communier et de toute sa maison.

C'est donc pour obtenir une permission explicite de l'usage du français dans les rites de la communion des malades que S. Ém. le cardinal Liénart a signé, au nom de ses collègues, et envoyé à Rome après la réunion de la Commission permanente des Cardinaux et Archevêques de juin 1953 qu'il avait présidée, les considérants ci-dessous, dont le texte avait été préparé par la Commission épiscopale de Pastorale et de Liturgie :

> Les prêtres qui, depuis 1947, se servent du Rituel bilingue avec grand profit pastoral, souffrent de constater que la communion des malades et l'*Ordo* du viatique ne comportent aucune partie en langue intelligible pour le peuple. Ceci leur paraît d'autant plus dommageable qu'ils sont fréquemment obligés d'administrer la sainte Eucharistie à des malades dans des salles publiques d'hôpital, donc devant une assistance peu instruite : l'expérience déjà acquise pour d'autres sacrements, notamment le baptême, permet d'affirmer que cette assistance recevrait une grande leçon des textes liturgiques du Rituel de la communion. — D'autre part, le viatique étant le sacrement le plus nécessaire au moment de la mort, il importe qu'il soit administré de façon que le moribond et sa famille en éprouvent une grande consolation spirituelle.

Et, faisant allusion aux concessions, plus larges que celles de notre Rituel bilingue, accordées à d'autres pays sur ce terrain-là (cf. *Collectio rituum* germanique, approuvée sur ordre de

3. L'*Enchiridion indulgentiarum* (éd. 1952, p. 78, nn. 143-144) publie plusieurs séries d'indulgences. Citons seulement celle-ci : « *Fidelibus qui SSmum Sacramentum cum vel absque lumine comitati fuerint, cum ad infirmos sollemniter defertur, conceditur Indulgentia plenaria, additis sacramentali confessione, sacra Communione et oratione ad mentem Summi Pontificis* » (*S. Paen. Ap.*, 25 septembre 1933).

S. S. Pie XII, le 21 mars 1950), le Président de l'Assemblée des Cardinaux et Archevêques formulait une série de requêtes,

> au nom de NN. SS. les évêques de France, désireux de permettre au peuple « de pouvoir plus convenablement et plus facilement participer aux rites divins avec des dispositions vraiment chrétiennes » (Encycl. *Mediator Dei*; *A. A. Sedis*, XXXIX, 1947, 587).

Le rescrit, dont nous avons donné plus haut le texte latin, répond sous le numéro 1 à la première demande. Le Rituel bilingue portera donc dorénavant le texte français, en regard du texte latin, pour les prières d'entrée, au chapitre *De communione infirmorum* (n° 14), comme il le donnait déjà dans l'*Ordo Extremae Unctionis* (de « *Pax huic domui...* » à « ... *in hoc habitaculo. Per Christum...* »).

2. *Le « Confiteor ».*

C'est une précision du même genre qui fait l'objet du deuxième point du rescrit, à propos du même chapitre du Rituel.

Le numéro 17 disait, après les rites d'entrée : « *Postea, facta de more confessione generali, sive ab infirmo, sive eius nomine ab alio, sacerdos dicit in singulari : Misereatur...* » Le texte ne mentionnait pas explicitement la possibilité pour le malade de réciter le *Confiteor* dans sa langue, alors que le rituel de l'onction (p. 84 du Rituel bilingue actuel, n° 6) précisait : « *Tunc, de more facta confessione generali*, latino vel vulgari sermone, *sacerdos dicit*, etc. »

La demande de l'Episcopat français, souhaitant « la conformation de la rubrique du numéro 17 à celle de l'extrême-onction », est exaucée et le Rituel latin-français portera dorénavant pour la communion le même texte que pour l'onction des malades sur ce point : la Sacrée Congrégation le dit expressément.

Prévenons une question relative à la *Bénédiction apostolique*. Rien n'est précisé à ce sujet dans le rescrit, pour la bonne raison que cette précision n'a pas été sollicitée dans la Supplique : elle aurait été superflue. Généralement, en effet, cette bénédiction se donne en même temps que l'on administre l'un ou l'autre des derniers sacrements et, dans ce cas, comme nous le verrons, le *Confiteor* n'a pas à être répété; lorsqu'elle est donnée séparément, le *Confiteor* peut d'autant plus être dit en français que ce qui importe surtout pour le gain de l'indulgence, c'est la disposition du mourant (d'autre part, *in casu necessitatis*, le *Confiteor* n'est pas nécessaire).

3. *Le « Domine non sum dignus ».*

Les deux premiers numéros de la réponse de la Sacrée Congrégation sont introduits par le verbe *concessit* : on peut donc les appeler, au moins au sens large, des « concessions » nouvelles, encore que, nous l'avons vu, les usages qui auraient été conformes à la pratique, ici explicitement approuvée, aient été assurément dotés de toute la *rationabilitas* requise et conformes aux *leges latae in similibus.*

Le troisième point du rescrit, en tout cas, est une simple *déclaration* officielle de licéité d'un usage relatif également à la communion des malades, à savoir la récitation par le communiant du *Domine non sum dignus* en français (rubrique n° 19).

Le *Liber Sacerdotalis...*, du dominicain Albert Castellani (Venise, 1523), publié avec l'approbation de Léon X et ancêtre de notre *Rituale romanum*, donnait, pour la communion, la rubrique suivante : « *Tunc sacerdos conversus ad altare inclinans profunde coram Sacramento accipiat particulas super patenam et unam in manibus accipiens ostendat omnibus dicens* : Dicatis omnes sicut ego. Domine non sum dignus ut intres sub tectum meum sed tantum dic verbo et sanabitur anima mea. *Et repetat secundo et tertio eadem verba in vulgari* » (f° 110 v.-111 r.).

La supplique de l'Episcopat français, citant en note cet usage vénérable et d'un intérêt pastoral indéniable, a demandé que la légitimité de la récitation du *Domine non sum dignus* par le malade dans sa propre langue fût énoncée clairement dans la rubrique (« *Et infirmus, simul cum sacerdote, dicit eadem verba* vulgari sermone, *saltem semel, submissa voce* »). Le dicastère a répondu que « rien ne s'y opposait ». Le malade peut parfaitement, durant l'administration du sacrement, exprimer dans sa langue les sentiments que cherchent à lui inculquer les rites sacrés; il n'y a donc aucun inconvénient — au contraire! — à ce qu'il s'unisse le plus directement possible aux prières officielles en formulant en français, et à ce que des personnes de l'entourage (ou le prêtre lui-même) lui suggèrent de faire siennes les paroles du Centurion avant de communier.

Les prêtres du ministère (dont certains peut-être trouveront qu'en des cas de ce genre une réponse romaine n'était point nécessaire) sauront tirer de cette déclaration officielle des conclusions pastorales intéressantes pour toutes les situations semblables. Aussi seront-ils reconnaissants à la Sacrée Congrégation des Rites d'avoir ainsi donné par son *Nihil obstat* un encouragement de plus à la participation intelligente et active des fidèles aux rites sacrés.

II. — L'administration continue des derniers sacrements

1. *La déclaration du Saint-Siège.*

Les cardinaux et archevêques de France ont également présenté, à la même époque et au même dicastère, toujours sous la signature de S. Ém. le cardinal Liénart, une seconde Supplique relative à la collation des derniers sacrements en une seule cérémonie. L'exposé des motifs, préparé lui aussi par la Commission de Pastorale, commençait en ces termes :

> Trop souvent, soit par le fait de la soudaineté de la maladie, soit hélas ! parce que des familles appellent le prêtre trop tard, les pasteurs doivent administrer en une seule fois les sacrements de Pénitence, d'Eucharistie, d'Extrême-Onction, et y ajouter la bénédiction apostolique *in articulo mortis*. La répétition consécutive de certaines formules jusqu'à quatre fois (le *Confiteor*, par exemple) est très onéreuse pour le malade, le ministre et les assistants, qui en comprennent difficilement l'utilité en pareille circonstance.

En effet, ni le Rituel de Paul V, ni celui de 1925 adapté au Code, ni la dernière édition typique de 1952-1954, n'ont explicitement prévu un *ritus continuus* de l'administration des derniers sacrements et de la bénédiction apostolique avec indulgence plénière. Chacun de ces rites est censé conféré à part.

En 1841, l'évêque de Valence questionna la Sacrée Congrégation des Indulgences à propos de l'indulgence *in articulo mortis* (dont le rite, rappelons-le, comporte le *Confiteor*) accordée après avoir déjà administré l'onction des malades et le viatique. La confession des péchés ayant déjà été faite deux fois, disait-il, devait-on alors la recommencer ? Le dicastère répondit que les récitations antérieures ne faisaient rien à l'affaire :

> *Utrum necesse sit tribus vicibus recitare* Confiteor, *etc., quando administratur Sacramentum Viatici, Extrema Unctio ac indulgentia in mortis articulo impertita?* R. : *Affirmative, iuxta praxim et rubricas*[4].

Aussi les rubricistes ne manquent-ils pas d'urger l'obligation de cette répétition (ceux, du moins, qui envisagent l'éventualité de l'administration de plusieurs sacrements à la fois, car plusieurs ne semblent pas croire que ce cas — de beaucoup le plus

4. S. C. Indulg., 5 février 1841; *Decreta authent.*, n. 286, ad VI.

fréquent — puisse se produire). Ainsi les *Leçons de liturgie* d'Hébert, indiquant l'*Ordre à suivre lorsque le prêtre donne en même temps au malade le viatique et l'extrême-onction*, précisent-elles à propos de ce deuxième sacrement :

> Bien que l'oraison *Exaudi nos*, le *Confiteor*, avec *Misereatur* et *Indulgentiam* aient été récités pour le viatique, on les dit une seconde fois pour l'Extrême-Onction [5].

Et, plus loin, en parlant de la bénédiction apostolique :

> Le *Confiteor* doit être récité de nouveau par le malade ou l'un des assistants, quand même on viendrait de le réciter dans l'administration du viatique ou de l'Extrême-Onction [6].

Mais, dix ans après cette réponse de 1841, le Saint-Office avait cependant récrit à l'évêque de Québec qui lui demandait « si l'on peut se tenir au *Confiteor* récité une fois dans l'administration du saint viatique et de l'extrême-onction donnés de suite à un malade, et aussi dans l'application de l'indulgence *in articulo mortis*, quand celle-ci a lieu en même temps que l'administration de l'un et de l'autre de ces deux sacrements » : « *Si immineat necessitas conferendi unum post aliud immediate, licere semel in casu, secus repetatur* [7]. »

Qui ne voit que, lorsqu'un prêtre administre plusieurs sacrements à la suite, il y a toujours nécessité *pratique* et donc que s'applique la sage réponse du dicastère suprême ? D'autant qu'en cas de nécessité *extrême*, il existe, pour l'onction des malades et pour l'indulgence plénière, des formules abrégées [8].

Aussi était-il possible, dès 1851, de déclarer raisonnable la coutume de ne pas répéter, dans une même cérémonie, le *Confiteor* et autres prières déjà dites. On aura noté, du reste, que la réponse de la Sacrée Congrégation des Indulgences n'affirmait l'obligation de redire ces formules que « *iuxta praxim et rubricas* », c'était avouer qu'une *praxis contraria*, à plus forte raison

5. Hébert, *Leçons de liturgie*, t. I (Le Bréviaire et le Rituel), 17e éd., Paris, 1932, p. 308.

6. *Ibid.*, p. 327. Dans les deux cas on renvoie au décret de la S. C. des Indulgences cité ci-dessus.

7. *Supr. S. C. Sti Off.*, 1er septembre 1851; *A. Sanctae Sedis*, XXVIII, p. 67.

8. Nous avons plaisir à signaler sur ce point, comme sur beaucoup d'autres, la largeur de vues de Mgr S. de Angelis (substitut pour les indulgences à la Pénitencerie), *De indulgentiis*, 2e éd., Cité du Vatican, 1950, p. 118, n. 164.

si elle était devenue une *consuetudo legitime praescripta*, aurait imposé une réponse différente.

Mais, en raison des commentaires timorés des rubricistes — et de leur ignorance pratique de la réponse du Saint-Office de 1851 —, bien des pasteurs hésitaient à supprimer, de leur propre chef, la répétition du *Confiteor*. Pour les prières du début (de l'extrême-onction et du viatique), un autre problème se posait, du reste, dans les lieux où n'était pas en vigueur l'usage d'administrer le viatique en tout dernier lieu : certains se demandaient, après avoir déjà dit l'oraison *Exaudi* avant de donner le viatique, s'il fallait recommencer complètement les rites d'entrée pour l'onction des infirmes, rites comprenant, on le sait, la même oraison *Exaudi* à la suite de deux autres...

On comprend que l'Episcopat français ait voulu d'abord dissiper toute inquiétude à ce sujet et ait sollicité une *déclaration* nette, légitimant l'usage de ne pas répéter les formules doubles. En cas d'administration continue de plusieurs rites, dit la Sacrée Congrégation, on peut ne réciter qu'une fois les mêmes prières (cf. *supra*, texte du rescrit, n° 4).

2. *Effets du rescrit.*

Il s'agit bien là d'une déclaration. Nous l'avons déjà fait remarquer à propos du *Domine non sum dignus* en langue vivante : le numéro 3 et le numéro 4 du rescrit ne sont pas gouvernés par le verbe *concessit*.

Nous sommes donc en présence d'une approbation expresse donnée par le législateur suprême à un usage liturgique. Cet usage est déclaré légitime, malgré le texte du Rituel qui ne parle pas de supprimer les répétitions, et malgré la « lettre » de la réponse du Saint-Office de 1851 qui n'autorisait une telle suppression qu'en cas d'administration successive des rites pour un motif de « nécessité ».

Qu'un semblable usage ait été parfaitement raisonnable, même avant la déclaration présente, cela ne fait — redisons-le — aucun doute (et nous en avons eu personnellement l'assurance à la Sacrée Congrégation des Rites même, à la fin d'octobre 1953, juste avant la signature de ce rescrit), mais, par cette *conniventia legislatoris* authentiquement affirmée, l'usage en question a obtenu avec certitude la valeur juridique qui lui manquait peut-être (si, ici ou là, il n'avait pas encore quarante ans d'existence pacifique; can. 27, § 1) : il a donc acquis officiellement force de loi dans toute la France, le 30 octobre 1953 (can. 25).

3. *Modalités d'application*

Ainsi reconnue légale, une telle manière de faire doit évidemment s'adapter aux usages légitimes des lieux. Aussi le rescrit se garde-t-il bien, par exemple, d'énoncer un ordre obligatoire des rites.

C'est que Paul V, en publiant son Rituel romain, a laissé subsister les *Rituels antérieurs* propres aux diocèses ou aux Ordres religieux. Bon nombre de ces Rituels diocésains ou religieux ont continué à prescrire l'ordre ancien de l'administration des derniers sacrements : onction des infirmes, puis, en dernier lieu, viatique; ordre plus logique dès l'instant que les prières de l'onction demandent la guérison du malade (on comprend que certains prêtres hésitent à traduire ces textes quand le malade est à l'article de la mort et que l'onction est alors, en fait, le « dernier » sacrement!); d'autre part, le viatique n'est-il pas, comme son nom l'indique, la nourriture adaptée au grand voyage et l'ultime participation sacramentelle au sacrifice du Christ, permettant d'unir notre propre mort à la mort du Christ en une même intention rédemptrice?

C'est ce qui explique que la Sacrée Congrégation des Rites ait toujours scrupuleusement respecté les Rituels maintenant un ordre des derniers sacrements plus traditionnel que le Rituel de Paul V. Le 8 mars 1879, consultée par un chapelain de moniales cisterciennes, elle a répondu qu'il était parfaitement licite à ces moniales de recevoir (et à lui d'administrer) « *Unctionem extremam prius, deinde Viaticum... iuxta proprii Ordinis Rituale*[9] », et cette réponse a été unanimement admise comme « équivalemment générale ».

Mais, même en l'absence formelle d'un Rituel propre, la *coutume* des lieux a pu soit continuer l'application de la discipline ancienne, soit réinstaurer celle-ci *contra Rituale romanum*. Là encore, la Sacrée Congrégation des Rites a admis positivement la légitimité d'une telle pratique. Elle a, par exemple, approuvé, dans la *Collectio rituum* germanique dont nous avons parlé ci-dessus, un *ritus continuus* des derniers sacrements où l'onction des malades précède le viatique. Et cet ordre a passé dans le *Manuale parvum* en usage dans les diocèses de Strasbourg et de Metz (édité à Colmar en 1951; l'approbation de S. Exc. Mgr Weber est du 25 mars) : il comporte le viatique après l'onction (et la rubrique n° 6 précise : « *Non reiterat confessionem*

9. *Decreta auth. S. Rit. Congr.*, n. 3486; t. III, p. 105.

generalem sed incipit ab octava rubrica ritus administrandi Viaticum[10] »).

Ailleurs aussi, même sans texte à la base, l'ordre traditionnel d'autrefois semble avoir reconquis, de plus en plus, droit de cité. Dans la Supplique relative aux derniers sacrements, l'Episcopat français le note nettement :

> ... Certains Rituels particuliers toujours en vigueur continuent à placer l'onction des malades avant la réception du viatique, pratique que la coutume et les nécessités pastorales ont maintenue et largement étendue en beaucoup de lieux.

Les courants de la théologie pastorale actuelle retrouvent ainsi les données de l'histoire. On sait que le nom d'*extrême*-onction n'a apparu dans les documents canoniques, théologiques ou hagiographiques qu'au milieu du XII[e] siècle et qu'à cette date ce sacrement n'était pas encore le « dernier », puisqu'il précédait toujours le viatique[11]. Benoît XIV le rappelle : « *Nemo, qui ecclesiasticae historiae non sit omnino imperitus, inficiabitur, usum quondam fuisse, ut sacro Oleo linirentur infirmi post peractam quidem Sacramentalem Confessionem, sed priusquam Christi Corporis reficerentur Viatico...* »; il admet le bien-fondé de cette pratique[12]. Mais l'usage contraire ayant peu à peu prévalu, le Rituel romain l'a entériné[13], si bien que les décrets de la Sacrée Congrégation des Rites relatifs au Rituel romain l'avaient jusqu'à ce jour consacré[14].

Le retour à l'usage ancien est si peu déraisonnable que Be-

10. *Ritus continuus infirmum muniendi Sacramentis extremis*; *Manuale parvum*, p. 106.

11. Cf. A. Chavasse, *Étude sur l'onction des infirmes dans l'Église latine, du III[e] au XI[e] siècle* (thèse), Lyon, 1938, t. I, p. 122; t. II, ch. VIII, n. 47, 49, etc...

12. *De synodo dioecesana*, l. VIII, ch. VIII, n. 1.

13. Avant le Code, on lisait au titre V, ch. 1, n. 2 (et on lit encore les mêmes termes actuellement, mais au titre VI de la nouvelle édition typique) : « ... *Illud in primis* ex generali Ecclesiae consuetudine *observandum est ut, si tempus et infirmi condilio permittat, ante Extremam Unctionem, Paenitentiae et Eucharistiae Sacramenta infirmis praebeantur.* » Et plus loin, au n. 13 (devenu n. 15 dans l'édition de 1925; et titre VI, ch. 1, n. 14 dans l'édition de 1952) : « ... *et postquam infirmus Viaticum sumpserit, inungatur a sacerdote.* »

14. Ainsi, lorsque le 14 août 1858, la S. C. des Rites répond au curé de Dole, M. Henri de Vaulchier, qui lui avait demandé s'il était possible de porter en même temps le Viatique et l'ampoule d'huile des infirmes, elle rappelle l'ordre des rites : « ... *Vasculum etiam Sacrae illius Unctionis secum ferat, illam ei, postquam Corpus Domini praebuerit, ministraturus; si ita, morbi ingravescentis ratione mortis periculo, faciendum* (parochus) *censuerit* » (*Sancti Claudij; Decr. auth.*, n. 3073, t. III, p. 413).

noît XIV, tout en justifiant le texte du *Rituale romanum*, admettait fort bien que, même là où ni les Rituels en vigueur, ni la coutume légitime ne justifiaient l'administration du viatique en dernier lieu, on pouvait cependant agir ainsi malgré l'usage prôné par le Rituel romain, si le malade en exprimait le désir; il citait le cardinal de Rohan : « *Faciat autem super ea re parochus quod magis expedire videbitur pro astantium aedificatione, maxime autem pro temporis opportunitate*[15]. »

L'Episcopat français a admis le caractère louable des efforts de la Pastorale contemporaine en ce sens[16], à tel point que, dans la Supplique même dont nous parlons, il fait allusion aux « concessions déjà accordées par le Saint-Siège à d'autres pays » pour l'ordre des derniers sacrements et, « soucieux d'assurer à l'administration des rites sacramentels l'unité et toute l'efficacité pastorale souhaitables », il préconise la généralisation de la pratique dont nous avons parlé.

*
* *

Le rescrit *Dioecesium Galliae* du 30 octobre 1953 a les mêmes destinataires que ceux du décret du 28 novembre 1947 concédant le Rituel bilingue. C'est dire qu'en peuvent profiter non seulement les diocèses français, mais aussi ceux qui ont obtenu par indult tous les privilèges de la France en matière de Rituel.

Les précisions apportées par ce texte seront intégrées dans une prochaine réédition du Rituel latin-français et devront aussi passer dans les Rituels diocésains.

MARCEL NOIROT.

15. *De synodo dioecesana*, l. VIII, ch. VIII, n. 2.

16. Cf. les « vœux » de la Session du C.P.L. à Vanves en 1948 : « L'onction des malades n'est pas le sacrement de l'agonie, celui qui clôt l'action sanctificatrice de l'Église. C'est le Viatique qui est le dernier réconfort du mourant et le gage de la résurrection. C'est pourquoi il serait souhaitable qu'on puisse, comme dans l'ancien Rituel, administrer l'onction des malades avant de donner le Viatique... Il importe de rétablir dans la pratique pastorale la vraie place du Viatique. Il faut surtout que notre enseignement eucharistique fasse toujours une place importante à cette dernière communion — à cette « extrême » communion — plus solennelle encore que la première... » (*La Maison-Dieu*, 15, pp. 170-171).

CHRONIQUE D'HAGIOGRAPHIE

La publication par les Bollandistes, sous la direction du R. P. Hippolyte Delehaye, des éditions critiques du martyrologe hiéronymien [1] et du martyrologe romain [2] a marqué une étape importante dans le domaine de l'hagiographie. Bien que ces volumes ne soient eux-mêmes que la synthèse des travaux menés dans les cinquante années précédentes, il a fallu que paraissent leurs pesants in-folios pour que liturgistes et hagiographes prennent conscience du chemin parcouru depuis la fin du XIX[e] siècle et de la nécessité où ils se trouvaient d'apporter d'importantes modifications dans leur présentation du sanctoral.

1. On comprendra que dans ce contexte l'ouvrage de M. le chanoine Aigrain sur *L'hagiographie* [3] arrive à point pour permettre l'inventaire de ce domaine encore peu connu des sources, des méthodes et de l'histoire de l'hagiographie. L'érudition de l'auteur, sa longue fréquentation des documents étudiés étaient un gage de la compétence avec laquelle il aborderait son sujet. Disons tout de suite que le lecteur ne sera pas déçu; il ne trouvera pas d'éléments neufs, mais une synthèse qui le dispensera de se reporter à des ouvrages techniques de plus en plus introuvables et qui, telle quelle, manquait encore dans nos bibliothèques françaises.

Dans l'étude des sources on voit s'élaborer la compilation dite hiéronymienne du V[e] siècle à l'aide des antiques listes

1. H. Delehaye, *Commentarius perpetuus in Martyrologium hieronymianum*. Acta Sanctorum novembris, tomus II, pars posterior, Bruxelles, 1931, in-folio, 720 pp.

2. H. Delehaye, *Martyrologium romanum scholiis historicis instructum*. Propylaeum ad Acta Sanctorum decembris, Bruxelles, 1940, in-folio, 659 pp.

3. R. Aigrain, *L'hagiographie*, Bloud et Gay, Paris, 1953, 416 pp.

festives romaine, orientale et africaine, auxquelles la rédaction auxerroise ajoutera les noms marquants du sanctoral gallican. Au IX^e^ siècle apparaissent les martyrologes historiques, appelés de ce nom parce qu'aux simples données de nom, lieu et date, ils ajoutent quelques lignes sur l'histoire du saint. La piété et l'imagination des auteurs s'y donnent davantage cours que leur érudition. On ne saurait dès lors s'étonner des imperfections du martyrologe romain, héritier direct de Florus de Lyon, d'Adon de Vienne et d'Usuard de Saint-Germain.

M. Aigrain résume dans un chapitre sur les légendes hagiographiques les travaux décisifs du P. Delehaye qui a si heureusement appliqué à l'étude des anciens passionnaires la méthode des genres littéraires mise en œuvre — on sait avec quel succès — dans les études bibliques. La littérature des légendiers et des passionnaires ne constitue pas en effet un bloc indivisible : à côté des Actes dits proconsulaires, bien rares pour l'Occident, et des récits de témoins directs, nos passions de martyrs peuvent relever du récit épique ou du roman historique; le fait historique, le donné géographique exact y voisinent avec la fiction. Ni le conte, ni le mythe n'en sont même totalement absents. Une véritable méthode critique est donc indispensable pour déterminer le genre littéraire du document et en dégager la donnée irrécusable.

Parfois l'élément narratif est en lui-même bien médiocre. Du moins l'historien tâchera-t-il d'y trouver ce que Delehaye a appelé les « coordonnées hagiographiques », à savoir l'indication du lieu où l'on célébrait l'anniversaire liturgique du saint et la date de cet anniversaire : « C'est la rencontre de ces deux données, à la manière dont se coupent en un point une ordonnée et une abscisse, qui détermine avec certitude et directement un fait liturgique, le culte du saint, et qui atteste indirectement, mais avec une même sûreté, le fait historique que le martyr, au su de son église et d'abord de l'évêque, a souffert pour la foi ce jour-là » (R. Aigrain, p. 253). *Nomen, locus, dies* — c'est déjà autour de cette triple donnée que s'attachait la dévotion d'un Grégoire le Grand aux martyrs de Rome. Pourquoi ne suffirait-elle pas à la nôtre? « L'Église n'a rien à gagner à la propagation de vaines légendes, rien à perdre à la manifestation

de la véritable histoire », a dit Pie XII, en une phrase qui eût fait la joie de son vieux maître Duchesne.

Les cent pages qu'a consacrées M. Aigrain à l'histoire de l'hagiographie savent échapper au danger d'une nomenclature aride : on nous y révèle à grands traits ce que tour à tour les Pères, les lecteurs de la Légende dorée, les hommes de la Renaissance et ceux de nos jours sont venus chercher dans les vies des saints. Une grande œuvre domine cette histoire, celle des Bollandistes qui se poursuit depuis plus de trois siècles et qui, de Papebroch à Delehaye, a su mettre au service de l'hagiographie toute la compétence scientifique et tout l'esprit d'effacement individuel d'une équipe sans cesse renouvelée et pourtant si étonnament soudée autour de son « ancien » (c'est le seul titre de son président en activité). Grâce au livre de M. Aigrain, le public cultivé ne pourra plus l'ignorer.

2. La mise au point des publications hagiographiques depuis la parution de l'édition critique du martyrologe romain — elle porte le millésime de 1940, mais ne fut guère abordable avant 1945 — est manifeste à qui suit d'un volume à l'autre le progrès de la collection des RR. PP. Bénédictins de Paris, *Vies des saints et des bienheureux*[4]. Alors que les premiers tomes, parus de 1935 à 1940 sous la signature de Dom Baudot, rajeunissent tout juste le style des prétendus *Petits Bollandistes* de Mgr Guérin, dès que nous atteignons les tomes de juin (1947) et de juillet (1949), le ton change du tout au tout. Or le volume de juin renvoie précisément, dès la première page, au commentaire du martyrologe du P. Delehaye. Quant au dernier tome paru[5], celui d'octobre (1952), il offre, avec ses abondantes bibliographies, ses notices très au point, un véritable instrument de travail historique qui n'a son équivalent ni en France, ni à l'étranger. On pourra juger de la maîtrise des auteurs en se reportant aux notices de saint Denis (pp. 263-288) et de sainte Ursule (674-689).

3. Le même effort de renouvellement se manifeste dans

4. RR. PP. Bénédictins de Paris, *Vies des saints et des bienheureux*, Letouzey et Ané, Paris, en cours de publication depuis 1935.
5. *Ibid.*, t. X, octobre 1952, 1054 pp.

les diverses encyclopédies en cours de publication. L'*Enciclopedia cattolica*[6], dont le tome XI et avant-dernier vient de paraître au Vatican (1954), rejoint dans ses exigences scientifiques notre *Catholicisme*, qui n'en est malheureusement qu'à la lettre E, mais dont les notices hagiographiques méritent d'être remarquées. Toutes ont été rédigées avec beaucoup de compétence : dans un texte serré, avec une bibliographie réduite à l'essentiel, chacune constitue une excellente mise au point. Parmi les spécialistes appelés à collaborer à ce travail, M. le chanoine Bardy semble se tailler une part de choix : dans le dernier fascicule[7] les études consacrées à l'Espagne chrétienne (avec la question de saint Jacques), au culte des reliques de saint Étienne, à sainte Euphémie et à saint Eustache font le plus grand honneur à son érudition.

L'encyclopédie populaire *Ecclesia*, parue chez Bloud et Gay en 1927, contenait un *Petit dictionnaire d'hagiographie* dont la qualité laissait beaucoup à désirer. Mais pour l'édition de 1948, M. Aigrain en a complètement refondu le texte : « Nous avons eu constamment sous les yeux, précise-t-il dans son introduction, le Commentaire historique du martyrologe romain publié par les Bollandistes » (p. 1.015). Malgré quelques oublis (par exemple l'auteur ne signale pas Emilie de Rodat, qui était pourtant béatifiée depuis 1940), ce *Petit dictionnaire d'hagiographie*[8] constitue le meilleur compendium français (deux cent trente colonnes) des dernières acquisitions de l'hagiographie.

4. Les missels quotidiens s'orientent eux aussi, en leurs rééditions successives, dans un sens critique de plus en plus manifeste. Pour saisir l'ampleur et la qualité de cet effort, il est intéressant de comparer les éditions du *Missel de Dom Lefebvre*[9] antérieures et postérieures à l'année 1950, date à

6. *Enciclopedia cattolica*, cité du Vatican; onze tomes parus, 1949-1954; environ deux mille colonnes par tome.

7. *Catholicisme*, Letouzey et Ané, Paris; fascicule 14 (Ère-Évangile), 1954.

8. R. Aigrain, *Petit dictionnaire d'hagiographie*, dans *Ecclesia*, Bloud et Gay, Paris, édition 1948, 1523 pp.

9. D. Lefebvre, *Missel quotidien et Vespéral*, Abbaye Saint-André, 1951.

laquelle l'auteur a refondu ses notices du sanctoral. Les premières éditions se contentent souvent de donner la traduction du martyrologe romain; les dernières, par contre, tiennent le plus grand compte des positions critiques; c'est ainsi qu'elles récusent en général les fameuses « légendes romaines » dont les travaux de Dufourcq et de Franchi de' Cavalieri ont démontré depuis longtemps qu'il était difficile de leur faire crédit. Une lecture comparée de deux textes successifs de Dom Lefebvre ne manque pas de saveur; on y verra par exemple que saint Venant, adolescent ombrien dans l'ancienne édition, devient évêque dalmate dans la nouvelle (18 mai). Est-ce le dernier mot de l'histoire? Le *Missel de Hautecombe*[10] sauvegarde pour sa part l'avenir, en réservant la possibilité d'un cas d'homonymie. Nous aimons à signaler la qualité supérieure des notices hagiographiques du missel de Hautecombe : très au fait des derniers travaux (telle la notice de saint Hippolyte au 13 août), leur auteur a su allier à la compétence de l'historien un sens religieux éminent. Il possède l'art de dire toute la vérité en termes nuancés et sans minimiser pour autant la portée spirituelle du message qui nous est transmis (voir parmi beaucoup d'autres, les notices des saintes Pudentienne, Pétronille, Cécile, celle de saint Maurice).

Sur ce point précis du sanctoral, le *Missel quotidien des fidèles* du R. P. Féder[11] est nettement inférieur aux deux autres. On a parfois l'impression que plusieurs auteurs se sont partagé la tâche : alors que nous serions redevables au premier des excellentes notices consacrées aux saints Jean et Paul, à sainte Catherine, à sainte Cécile, le second aurait saupoudré les légendes de discrets points d'interrogation, tandis que nous apprendrions d'un troisième que Valérien est bien l'époux de Cécile, que saint Maur « aida saint Benoît à introduire la vie monastique en France » et que sainte Barbe eut vraiment la tête tranchée par son propre père. Le manque de coordination entre les notices fait qu'après avoir justement relevé que la tradition relative aux sept frères martyrs, fils de sainte Félicité, « n'est pas

10. Bénédictins de Hautecombe, *Missel romain quotidien*, Labergerie, Paris, 1953, 2408 pp.

11. R. P. J. Feder, *Missel quotidien des fidèles*, Maison Mame, Tours, 1953, 1809 pp.

historiquement certaine », on ne croit devoir soulever aucun problème au sujet de Symphorose et de ses fils. Nous ne doutons pas qu'une prochaine édition ne présente un texte sérieusement revisé.

5. Le souci de plus en plus manifeste de vérité historique dans le culte des saints, qui a été également présent à la précieuse réédition de *L'année liturgique* de Dom Guéranger par les moines de Solesmes[12], ne semble pas s'être imposé avec les mêmes exigences aux auteurs des livres d'heures français parus depuis trois ans : dans le *Bréviaire des fidèles* du R. P. Henry[13] et dans le *Livre d'Heures* d'En-Calcat[14] le sanctoral fait vraiment figure de parent pauvre, non seulement par la place qu'il occupe — il est normal qu'il s'efface devant le Mystère du Christ — mais par sa qualité même.

Dans le *Bréviaire des fidèles* quelques notations heureuses (celles de saint Hippolyte, de saint Placide, de saint Denys par exemple) ne sauraient faire oublier la bonne trentaine d'erreurs que nous avons relevées : non seulement on y a fait bon accueil à toutes les légendes romaines, mais celles mêmes d'Alexis, de Venant et d'Eustache s'y retrouvent telles qu'au bréviaire romain. On nous dit pieusement que saint Anicet « partagea si fortement les souffrances du Christ que, sans répandre son sang pour la foi, il mérita néanmoins le titre de martyr », alors qu'il eût été si facile de reconnaître qu'au Moyen-Age on donna le titre de martyr sans distinction à tous les papes antérieurs à saint Sylvestre. On affirme que saint Silvère (20 juin), mort en 537, fut « aussitôt vénéré comme un martyr »; or le plus ancien témoin de son culte, le calendrier de l'Aventin, date seulement de la seconde moitié du XI[e] siècle. Il est vrai que pour compenser on a la coquetterie historique d'appeler saint Antoine de Padoue Antoine de Portugal! Signalons enfin, bien que cette remarque soit étrangère au domaine hagio-

12. Dom Guéranger, *L'année liturgique*, réédition en 5 volumes, Paris, 1948-1952.
13. A.-M. Henry, *Bréviaire des fidèles*, Labergerie, Paris, 1951; 1309 pp.
14. Lectionnaire du *Livre d'Heures latin-français*, En-Calcat, 1952, 800 pp.

graphique, l'anomalie du formulaire de l'Assomption qui contient l'oraison de la nouvelle messe et l'évangile de l'ancienne.

Nous regrettons d'autant plus de devoir faire les mêmes réserves sur le *Livre d'Heures* d'En-Calcat que l'idée de son martyrologe est excellente : cette gerbe quotidienne de saints anciens et de saints plus récents, le « martyrologe » au sens strict de la fidélité anglaise au temps de la Réforme et celui de l'épopée missionnaire donnent une vision vraiment catholique de la sainteté chrétienne. Mais comment l'auteur a-t-il pu, lui aussi, faire siennes toutes les légendes de fondation des titres romains (sauf pour les saints Jean et Paul) ? Comment songe-t-il à nous présenter encore sainte Pétronille comme la « fille de saint Pierre » et à lier les mémoires de Marie-Madeleine et de Marthe à Marseille et à Tarascon ? Sans vouloir entrer plus avant dans le détail, signalons la perpétuelle confusion qui se manifeste dans l'usage des titres de saint et de bienheureux : contrairement à ce que nous y lisons, c'est au titre de saints qu'ont droit Jean de Bréboeuf et Gabriel Lallemant, mais il ne faut donner que celui de bienheureux aux papes Innocent V, Adrien III, Eugène III, Urbain II, à Julienne du Mont-Cornillon, à Marie de la Cabeza, au frère Bénilde et aux martyrs François-Régis Clet, Grégoire-Marie Grassi, Ghébré-Michaël, Jean-Gabriel Perboyre.

Ces deux ouvrages, qui sont par ailleurs d'une telle qualité, se doivent, comme le missel Mame, de faire droit dans leurs éditions ultérieures aux exigences élémentaires de la science hagiographique.

6. Les projets de réforme du Bréviaire dont font périodiquement état les revues de liturgie ne manqueront pas d'être tributaires du renouveau actuel des études hagiographiques. Nous ignorons encore sous quelle forme exacte ils se réaliseront, mais il peut être intéressant de découvrir en quel sens se fait le travail, en parcourant le nouveau *Propre diocésain de Rome*, paru en 1951 aux éditions vaticanes[15] : si l'on doit regretter que les auteurs aient fait si volontiers fi des dates traditionnelles de commémoraison des anciens

15. *Proprium officiorum pro Clero Almae Urbis*, Vatican, 1951.

papes et abandonné même celles du sacramentaire grégorien, nous ne pouvons que nous féliciter de voir la nomenclature des papes soigneusement confrontée avec les listes pontificales actuellement admises et l'antique férial romain : c'est ainsi que la fête de saint Anaclet disparaît pour se fondre avec celle de saint Clet, appelé désormais *Cletus seu Anacletus*. De même saint Alexandre, au 3 mai, n'est plus identifié au pape du même nom, ni saint Félix (29 juillet) à l'antipape Félix II; l'un et l'autre sont simplement honorés comme martyrs, ainsi que le portent les sacramentaires. La mise au point du calendrier n'a cependant pas été suivie pour autant d'une révision d'ensemble des leçons du second nocturne : saint Etienne I^er^, qui ne mourut pas martyr, continue à y être gratifié du supplice subi par le pape Xyste II, tandis que celui-ci est traîné au temple de Mars, alors qu'en réalité le bon pasteur versa son sang au milieu des siens, en pleine assemblée liturgique, dans le cimetière de Calliste.

7. La maison Grasset vient de sortir, sous une présentation très soignée, un *Calendrier catholique* établi par J. Calvet et F. Martin[16]. Les auteurs ont consacré pour chaque jour de l'année une notice d'une page à un saint avec un bref rappel des quelques noms les plus marquants du martyrologe du jour. La préface se recommande du « travail bien connu des Bollandistes » et du « remarquable ouvrage des Bénédictins de la rue de la Source », ajoutant : « En suivant ces maîtres de la critique, nous avons toujours distingué ce qui appartient à l'histoire et ce qui s'inscrit en marge de l'histoire comme une enluminure. Ainsi le lecteur ne sera jamais trompé » (p. x). Avouons tout de même que, pour n'être jamais trompé, le lecteur devra être singulièrement perspicace, quand il apprendra, par exemple, que, « née le 8 septembre », la Sainte Vierge « fut présentée au temple le 21 novembre » (p. 276), quand on lui racontera sans réticence la légende de Notre-Dame-des-Neiges (p. 239), quand on lui dira que, « depuis les apôtres, il existait des lieux de réunion pour la prière des chrétiens » (p. 343) et que « l'empereur Constantin vint creuser

16. J. Calvet et F. Martin, *Calendrier catholique*, Grasset, Paris, 1953, 414 pp.

de ses mains la place de la première pierre » de la basilique vaticane (p. 352). Malgré certaines notations critiques qu'il convient de signaler (cf. Denis, p. 309, Catherine, p. 359, Nicolas, p. 372), les notices des saints sont souvent très défectueuses (telles Martine, p. 32, Agathe, p. 41, Cécile, p. 356, Bibiane, p. 368), non seulement parce qu'elles s'en tiennent uniquement à la légende traditionnelle, mais parce qu'elles veulent parfois donner l'illusion d'un travail critique : « En rassemblant les plus valables éléments de la tradition, on peut se faire une idée de ce que furent (Jean et Paul). Ils appartenaient à une vieille famille patricienne... » (p. 194). Quand on compare cette notice du 26 juin aux pages si riches qu'ont consacrées les Bénédictins de Paris à la légende des saints Jean et Paul (t. 432-436), on demeure stupéfait de voir les auteurs du *Calendrier catholique* se réclamer de leur autorité. N'aurait-il pas mieux valu mettre en exergue de l'ouvrage ce qu'on nous dit des Quatre Saints Couronnés : « Au sujet de ces saints notre seule source d'information est le Bréviaire romain » (p. 342) ?

8. Le R. P. Hamman, qui nous avait donné récemment un excellent florilège de *Prières des premiers chrétiens*, nous offre dans la même collection des *Textes pour l'histoire sacrée* que dirige M. Daniel-Rops une anthologie de passions des martyrs d'une rare qualité. *La Geste du sang*[17] n'a retenu que des textes authentiques, mais leur sobriété même parle plus sûrement au chrétien du XX^e^ siècle que le merveilleux des légendes médiévales. L'appareil critique reporté à la fin du volume constitue une utile introduction aux questions d'hagiographie; on aurait seulement aimé une note plus développée sur les martyrologes.

Tel quel l'ouvrage dévoile la pauvreté de nos informations sur les martyrs qui constituent la trame du calendrier liturgique romain : Polycarpe, Justin, Perpétue et Félicité, Apolline, Cyprien et les Quarante martyrs de Sébaste sont les seuls dont les Actes aient été retenus. Mais il montre par ailleurs qu'une attitude critique à l'égard des légendes

17. A. Hamann, *La Geste du sang*, coll. « Textes pour l'histoire sacrée », Fayard, Paris, 1953; 412 pp.

romaines n'est pas pour autant un refus d'admettre l'immense portée de la Geste du sang : si nous ignorons tout de Cécile et de Bibiane, l'Afrique, l'Espagne, la Gaule, l'Égypte, la Palestine nous offrent la foule immense de ceux qui ont « lavé leur robe dans le sang de l'Agneau » (Ap., 7, 14); les martyrs de la Perse témoignent, dès les IV^e^ et V^e^ siècles, de la volonté missionnaire de l'Église s'enfonçant au delà du *limes* impérial vers le centre de l'Asie; ils annoncent déjà l'autre « geste du sang », celle des XVI^e^-XX^e^ siècles, dont on peut souhaiter que le R. P. Hamman se fasse un jour l'historiographe aussi averti.

Puisqu'il faut signaler les améliorations possibles, signalons qu'il eût été préférable de suivre pour le calendrier des martyrs (p. 405) non le martyrologe romain, mais les documents anciens : Polycarpe au 23 février, Perpétue au 7 mars, Cyprien au 14 septembre et que, pour juger de l'âge possible du « petit Tarcisius » (p. 14), M. Daniel-Rops devrait se référer à l'épitaphe damasienne plutôt qu'au roman de Wiseman. La « note introductoire » de la page 392 n'est pas non plus très heureuse comme néologisme.

9. Avec l'*Essai sur la sainteté en Russie* du R. P. Kologrivof[18] nous abordons un autre aspect de l'hagiographie. Quel livre passionnant à lire! Comme l'auteur, qui fut officier de la garde impériale avant de se faire jésuite, a su dépeindre admirablement « la géographie naturelle et originelle de l'âme russe » (p. 11) dans laquelle s'enracine sa spiritualité!

« Les plaines immenses et monotones, les horizons illimités, où l'infini démesuré, le *sur-naturel* font en quelque sorte partie du quotidien, forment cette âme et conditionnent sa structure spirituelle... Dans ce pays aux horizons illimités, aux proportions démesurées, au ciel inclément, au relief presque inexistant, ouvert largement à toutes les invasions, l'homme prend facilement conscience de sa faiblesse physique et de la nature périssable de toute son œuvre... D'instinct c'est sur le bien intangible et immatériel qu'il mettra l'accent » (p. 12). On comprend dès lors

18. Ivan Kologrivof, *Essai sur la sainteté en Russie*, Beyaert, Bruges, 1952, 447 pp.

que le « nomadisme spirituel », comme expression du détachement radical, soit inhérent à l'idéal russe et le type de pèlerin, de « pérégrinant », le type russe le plus expressif. « Sublimée par le christianisme qui l'orientera vers le ciel », cette aspiration intime donnera un type de spiritualité eschatologique, toute tendue vers la transfiguration du cosmos. Aussi la fête de Pâques est-elle la « fête particulièrement aimée du peuple russe. Elle n'est pas seulement, pour un Russe, la commémoraison de la Résurrection du Christ mystiquement revécue, mais encore l'attente de la résurrection cosmique, résurrection et glorification de la création entière vécue d'avance *in spe* » (p. 14). C'est dans sa lumière que la souffrance de l'âme russe prend tout son sens : « le Russe estime la souffrance *en elle-même*... parce que toute souffrance est une participation à la passion et à la mort du Verbe incarné » (p. 16); elle est le premier temps du Mystère pascal.

Telle est la toile de fond que le R. P. Kologrivof dessine à son histoire de la sainteté russe. Elle donne tout son sens au témoignage de ses saints moines et de ses grands évêques, de saint Théodore de Perchersk et de saint Serge de Radonech, aux temps pré-mongols et mongols, aux saints des derniers siècles, Dimitri de Rostov, Tikhon de Zadonsk, Séraphim de Sarov. Dans sa lumière s'éclairent les types de sainteté si spécifiquement russes, les saints *Strastoterptsi* qui, sans avoir témoigné explicitement pour leur foi, ont souffert innocemment et sont morts « sans résister aux méchants, pour se conformer par là à l'exemple du Christ » (p. 34) — ils ont confessé le Verbe *non loquendo sed moriendo* — les saints *Yourodivyi* qui ont voulu se faire fous pour le Christ, avides de supporter pour lui à chaque instant opprobres et persécutions.

L'ouvrage s'achève sur la figure du dernier saint canonisé dans l'orthodoxie, le staretz Séraphin († 1833). C'est de silence que s'enveloppe dans son long hiver la sainteté russe d'aujourd'hui, mais quand on a perçu comment, à travers les siècles, ni les invasions ni les tyrannies n'ont su en tarir la source, on ne peut que communier avec nos frères anonymes dans une immense espérance : Christ est ressuscité!

Pierre Jounel.

A TRAVERS LES REVUES

Le mois de Marie et le renouveau liturgique

L'Encyclique Mediator Dei *a posé le problème des relations entre la liturgie et les dévotions populaires. L'orientation pastorale donnée par le Souverain Pontife est très nette : les dévotions approuvées par l'Église — telles le mois de Marie, le chemin de la Croix —, doivent être encouragées, mais elles doivent « contribuer réellement au progrès spirituel des fidèles » et tendre à les rendre par une vie sacramentelle plus authentique « participants du culte liturgique ».*

Poser ces exigences est imposer un sérieux effort de renouveau. Le schéma habituel des « exercices du mois de Marie » tels que nous les avons connus longtemps ne semble guère, en effet, correspondre à ce que le pape exige à leur sujet. Depuis la publication de l'Encyclique on s'en est préoccupé ici ou là. La Maison-Dieu *n'a pas à entrer dans le détail des célébrations possibles. Du moins tient-elle à se féliciter des efforts qui ont été faits. En 1950,* Paroisse et Liturgie *(n° 3) proposait une série de quinze thèmes de veillées mariales bibliques conçues selon le thème traditionnel — lecture, chant de méditation, prière — qui a déjà rendu aux pasteurs les plus grands services. Aujourd'hui, nous aimons à signaler l'excellent article de* M. Villier *dans la* Revue de Saint-Chrodegang, *bulletin trimestriel de l'action liturgique diocésaine de Metz (Pâques 1954). Comme la plupart de nos lecteurs n'ont pas la possibilité de se reporter directement à cette étude, nous leur en proposons l'essentiel.*

De nouvelles formes s'imposent donc et elles devront tendre à s'élever du plan individualiste et sentimental de la dévotion particulière, au plan plus doctrinal, théocentrique et communautaire qui est celui de la liturgie. Et comme le « mois de Marie » coïncide avec le temps de Pâques, la joie pascale devrait en être la note dominante, et le mystère pascal en constituer, pour ainsi dire, l'aliment substantiel. La Vierge n'a-t-elle pas été intimement mêlée au grand drame de la Résurrection et aux mystères qui l'ont suivi ? — Cet esprit qui doit animer les « nouvelles formes », nous le trouvons par exemple dans le *Guide pastoral pour l'année mariale* [1], qui a paru tout récemment :

1. Ce *Guide pastoral pour l'année mariale*, à la rédaction duquel a participé M. le chanoine Martimort, est en vente au secrétariat de l'archevêché de Toulouse (N.D.L.R.).

simple plaquette de quelques pages, denses et suggestives, qui proposent des orientations liturgiques, bibliques, théologiques, sociales, etc.

Parmi les *Prières vocales*, qui conviennent au mois de Marie, nous citerons, bien entendu, en premier lieu, le chapelet qu'on s'efforcera de rendre aussi attrayant et vivant que possible... Il y a encore les litanies de la Sainte Vierge, dont on pourrait, avec grand fruit, commenter éventuellement quelques invocations... Nous pourrions enfin mentionner encore d'autres formules consacrées par l'usage, sans oublier la prière de S. S. Pie XII pour l'Année mariale. Et pourquoi n'aurait-on pas recours aux collectes, secrètes ou postcommunions, des fêtes et des messes votives de la Vierge à travers l'année ecclésiastique? Plusieurs missels récents en donnent d'excellentes traductions. Ces formules sont si riches de doctrine et de piété authentique!

En dehors des prières vocales, le prêtre pourrait même, selon les circonstances, inviter les fidèles à se recueillir quelques instants dans une prière silencieuse et personnelle à la suite d'une lecture ou d'un commentaire de prières bibliques ou liturgiques dont nous parlerons encore. C'est là revenir à un usage ancien dans l'Église, à l'exemple du nouvel *Ordo* de la Nuit pascale (où il est question du *Flectamus genua* qui introduit un moment de silence).

L'usage judicieux de la *Bible* constitue un moyen de premier ordre pour rajeunir l'exercice du « mois de Marie ». Ainsi la simple proclamation de l'un ou l'autre évangile des fêtes de la Sainte Vierge sera toujours appréciée des fidèles qui, pour l'entendre, se tiendront respectueusement debout; cette proclamation peut se passer de commentaire. On pourrait également lire dans une bonne traduction certaines épîtres de ces mêmes fêtes — y compris tel ou tel passage du livre de la Sagesse, selon les circonstances — à condition cette fois d'y joindre un commentaire bien adapté. Ce serait une excellente occasion de faire connaître aux fidèles qui, hélas! ne possèdent plus généralement l'initiation biblique souhaitable, l'histoire des femmes de l'Ancien Testament qui sont les figures de la Vierge Marie : Ève, Sarah, Rébecca, Myriam, Anne, Judith, Esther, etc. Il faut reconnaître, qu'en général, les récits historiques tirés de l'Écriture sainte ont toujours la faveur du peuple chrétien...

L'emploi des *Psaumes*, lesquels, en ce moment, jouissent d'une grande popularité, contribuerait également et dans une large mesure au rajeunissement du mois de Marie. On pourrait, par exemple, se servir à tour de rôle, de l'un des psaumes des vêpres mariales, auquel on donnerait une traduction claire et limpide, ainsi qu'un commentaire simple et bien adapté. Le psaume ainsi expliqué serait alors chanté par toute l'assistance. Est-il besoin de faire observer qu'un très grand nombre de fidèles, même parmi les plus fervents, chantent depuis des années des paroles inspirées sans en connaître le sens?...

Quelles ressources offrent, d'un autre côté, les *Prières grégoriennes* si pleines de doctrine et qui ont nourri la piété de tant de généra-

tions ! Ici, la schola des chantres nous sera utile et même indispensable. Ouvrons d'abord notre graduel. Voici, par exemple, l'introït *Gaudens gaudebo*, le graduel *Benedicta es tu*, l'offertoire *Recordare*, la communion *Beata viscera* (qu'on ferait chanter comme refrain aux versets d'un psaume). Bien entendu, ces prières seraient toujours commentées aux assistants. Ceux-ci goûtent généralement beaucoup ces exécutions. Aussi est-ce avec une ferveur silencieuse qu'ils écoutent des morceaux de choix, tel l'*Ave Maria*, offertoire du quatrième dimanche de l'Avent, chanté avec art et piété. (Remarquons en passant que cette façon d'utiliser des pièces grégoriennes amènerait les fidèles à s'intéresser davantage aux chants de la schola.)

Par ailleurs, le vespéral contient à ces mêmes fêtes (par exemple, à celle de l'Immaculée Conception) un grand nombre d'antiennes qu'on pourrait chanter avec un psaume ou avec le *Magnificat*. Il y a également plusieurs hymnes qui, dûment commentées, seraient les bienvenues : *O gloriosa*, *Te gestientem* et surtout *Ave Maris Stella* et sa si belle mélodie grégorienne. On pourrait aussi avoir recours à certains répons brefs qui deviennent facilement populaires. N'oublions pas les quatre grandes antiennes mariales qui terminent l'office : *Alma redemptoris*, *Ave regina*, *Regina caeli*, *Salve regina*. Mentionnons enfin quelques motets pour saluts que les fidèles entendent souvent : *Sub tuum*, *Inviolata*, etc. Nous avons là une belle occasion de les expliquer aux fidèles avant de les faire chanter.

Voilà des éléments nombreux et variés, qui peuvent servir à rajeunir le mois de Marie dans les meilleures conditions. A chacun de dresser ainsi un programme selon ses goûts, pour chaque jour du mois.

Il existe cependant un schéma classique basé sur la psychologie, l'histoire et la liturgie : l'office du vendredi saint en offre un bel exemple. Nous arrivons ici à parler des *Veillées mariales*. Voici la structure de ce schéma en quatre parties, avec quelques indications d'ordre pratique :

Introduction : Cantique ou psaume.

1. — *Lecture tirée de la Bible*, suivie d'une explication ou d'une homélie.

2. — *Réponse du peuple*. Acclamations (sur le modèle de *Dieu soit béni !* ou de *Car éternel est son amour*, Ps. 135). — Répons (sur le modèle de *In manus tuas*) — psaume — hymne — cantique, etc.

3. — *Prière de l'assemblée*. De préférence des supplications sous forme litanique (du genre de *Nous vous en prions, écoutez-nous !* des litanies des saints) et exprimant les besoins de la communauté — psaume, etc.

4. — *Prière du prêtre* qui résume et rassemble (étymologie de la collecte) : elle peut être remplacée par une oraison liturgique.

Conclusion : Cantique ou psaume.

On garde, bien entendu, entière liberté pour le choix des éléments d'une semblable célébration. D'autre part, une plus grande variété

sera obtenue par une deuxième ou une troisième lecture biblique, suivie chaque fois de la réponse du peuple.

Comme l'auteur renvoie à un article ultérieur ses suggestions pour une récitation plus vivifiante du chapelet, on aimera à se reporter aux pages que le R. P. Roguet a déjà consacrées à cette récitation dans son étude sur Les offices du dimanche soir (La Maison-Dieu, *n° 30*), *ainsi qu'aux lectures qu'il propose pour la méditation des mystères du Rosaire* (ibid.). *L'important article du R. P. Gelineau,* Marie dans la prière chrétienne des psaumes, *la catéchèse des psaumes des vêpres de la Sainte Vierge et celle du* Magnificat *qu'offrent le présent numéro de* La Maison-Dieu *n'ont pas d'autre but, pour reprendre à nouveau les termes mêmes de Pie XII, que de « contribuer au progrès spirituel des fidèles » en les rendant plus profondément « participants du culte liturgique » dans la ligne même qu'a si bien dégagée la* Revue de Saint-Chrodegang.

P. Jounel.

Lectures bibliques pour le mois de Marie

Sous ce titre, notre ami M. l'abbé Charles Rauch, *curé d'Ottersthal, avait publié une liste de références que nous ne croyons pas inutile de reproduire ici, d'après le* Bulletin ecclésiastique du diocèse de Strasbourg, *du 1er mai 1949, pp. 239 et ss., avec les annotations suggestives dont il les accompagnait :*

1. Genèse, 1, 26-31; 2, 4-19 : les deux récits de la création du premier homme et de la première femme. *Mirabiliter creasti* : grandeur du premier homme, créé à l'image de Dieu; *mirabilius reformasti* : Marie est la seule femme qui égale, qui surpasse le prototype de la femme par la richesse de ses privilèges. Marie, réalisation pleine et entière de la femme selon l'idée de Dieu.

2. Genèse, 3, 1-24 : la chute des premiers parents. La femme, par sa désobéissance, détruit le plan de Dieu. Marie, par sa parfaite obéissance et conformité à la volonté de Dieu, le rétablit. Ève, « mère des vivants , devient « mère des mortels »; seule, Marie a droit à ce nom de « Mère des vivants », de ceux qui vivent dans le Christ.

3. Genèse, 3, 14, et Apocalypse, ch. 12 : la première promesse du Sauveur, le rôle de la femme dans la lutte avec le démon. La femme de l'Apocalypse porte les traits concrets de Marie et représente l'Église. La liturgie applique ces textes à la Sainte Vierge.

4. Genèse, 12, 1-7; 15, 1-8; 17, 1-7; 18, 9-11. Le commencement de l'économie du salut; promesse faite à Abraham et à Sara; même pro-

messe faite à la Vierge Marie : un fils. Apprentissage difficile de la foi par les Patriarches. Sara est incrédule, doute de la promesse, Dieu est patient dans son œuvre d'éducation à la foi. Marie réalise enfin la plénitude de cette foi, en elle aboutit cet effort divin durant deux millénaires pour enraciner la foi salutaire sur la terre.

5. Genèse, ch. 24 : Isaac et Rébecca. Intervention divine dans le choix d'une épouse pour le patriarche Isaac. Les grâces et vertus « naturelles » de Rébecca, sa charité généreuse, première esquisse de l'image de celle que l'Ange saluera « pleine de grâce ».

6. Exode 2, 1-10, 15, 20-22 : l'histoire de Myriam, sœur de Moïse. Première dans la lignée des grandes femmes d'Israël. Elle sauve la vie de son frère qui doit délivrer son peuple. Elle participe au triomphe des Israélites après la traversée de la mer Rouge, chante et fait chanter les femmes d'Israël. Le *Magnificat* de la Vierge : « *quia fecit mihi magna qui potens est* ». La traversée de la mer Rouge, préfiguration du baptême.

7. Juges, ch. 4 et 5 : Histoire et chant de Deborah. Deborah : *mulier fortis*, Marie : *Virgo potens*. Victoire sur le roi de Canaan, préfiguration des victoires de la Vierge Marie sur les puissances des ténèbres : *Gaude, Virgo Maria, cunctas haereses sola interemisti in universo mundo* (Commun, 3e Nocturne).

8. Le livre de Ruth. — Ruth, la Moabite, la païenne, entre dans la lignée des ancêtres de Marie et du Christ (Booz-Ruth; Obed, Jessé, David). En elle, les Gentils sont appelés au salut par les Juifs. Marie, patronne des œuvres missionnaires, prépare encore toujours l'avènement du Christ.

9. Livre des Rois, ch. 1 et 2. — Anne, mère de Samuel. Son cantique, prototype du *Magnificat*..

10. Le livre de Judith. — Elle préfigure le rôle de Marie dans l'œuvre de la Rédemption. Voir l'épître de la fête des Sept-Douleurs.

11. Le livre d'Esther. — Cette femme royale est une des plus belles préfigurations de la Reine du ciel qui intercède pour son peuple.

12. Livre des Macchabées. — La mère et ses sept fils martyrisés préfigurent la Vierge douloureuse.

13. Le Cantique des cantiques. — Il a été largement exploité par la liturgie des fêtes mariales. Voir ces textes.

14. Livres de la Sagesse. Voir les textes liturgiques tirés de ces livres et appliqués par accommodation à la Sainte Vierge : Commun, Immaculée-Conception, Assomption, Nom de Marie, etc.

15. Les Prophètes. — En particulier le texte d'Isaïe, 7, 10-15.

BIBLIOGRAPHIE

Études mariales

Maria. Etudes sur la Sainte Vierge, sous la direction d'Hubert du Manoir, t. I. Beauchesne, Paris, 1949; 919 pp.

Les études de liturgie mariale sont trop rares pour que nous ne nous arrêtions pas aux deux cents pages que le tome I[er] de *Maria* consacre à Marie dans la liturgie.

Dom B. Capelle traite de la liturgie mariale en Occident. L'étude est rapidement menée; souvent elle se contente de renvoyer au livre d'E. Campana, *Maria nel culto cattolico* (Turin, 1933), mais les lignes essentielles sont parfaitement dégagées. L'ordre suivi dans l'exposé aurait gagné à être plus rigoureux : ce n'est ni l'ordre chronologique de l'apparition des fêtes, ni celui du calendrier (l'Immaculée Conception vient s'insérer entre la Nativité et l'Annonciation que suit la Purification). Souvent un développement historique plus poussé aurait permis de mieux dégager le sens d'une fête; il est certain, par exemple, que c'est l'influence des milieux francs « judaïsants » qui a insisté sur la Purification de Marie, alors que Rome mettait avant tout l'accent sur la Présentation de Jésus au temple et l'Orient sur la rencontre du Christ et de son peuple dans la personne de Siméon. Par contre l'analyse des formes et des formules de la liturgie mariale aidera beaucoup à comprendre les textes qui passent si souvent dans notre prière. L'érudition et le sens religieux, la méthode aérée et sûre de Dom Capelle règnent souverainement en ces pages.

Le R. P. Salaville est trop au fait de la liturgie byzantine pour ne nous avoir pas donné une magistrale introduction au culte de la Theotokos chez les Gréco-Slaves. Alors que la bibliographie citée fournit un véritable instrument de travail pour le liturgiste, les textes de l'office abondamment transcrits permettent de prendre un contact direct avec la richesse théologique et la poésie de la liturgie de Constantinople : « Il nous est facile, ô Vierge, de vous aimer en silence, sans avoir rien à craindre; mais il est difficile de vous chanter comme nous le voudrions des hymnes bien accordées à notre amour. Du moins, ô Mère, donnez-nous de le faire selon notre désir » (25 décembre). Certaines fêtes qui conservent une note presque austère en Occident — sauf précisément dans les textes empruntés à Byzance — débordent de lyrisme en Orient : « C'est aujourd'hui le prélude de la bienveillance de Dieu et l'annonce du salut des hommes, chantent les tropaires du 21 novembre. Celle qui est le temple très pur du Sauveur, celle qui est à la fois vierge et chambre nuptiale de grand prix, le véritable trésor de la gloire de Dieu, entre aujourd'hui dans la

maison du Seigneur, apportant avec elle la grâce de l'Esprit-Saint. » On aimera, en prolongement du chapitre du R. P. Salaville, à lire le texte intégral des quatre grandes fêtes de la Très Sainte Mère de Dieu dans le second volume de *La prière des Églises de rite byzantin*, du R. P. Mercenier (2e édition, Chevetogne, 1953), dont on aura déjà lu d'importants extraits dans l'article du R. P. Bouyer.

Le culte marial dans les liturgies syro-maronite et arménienne est tout juste esquissé par M. Doumith et P. Vartan Tekeyan. Le schématisme un peu poussé de cette double étude nous laisse sur notre faim, d'autant qu'ici ou là une porte s'ouvre rapidement sur des beautés surprenantes : « Qui donc a vu la barque nouvelle, chargée de grande richesse, traverser les flots de la mer ? Marie est cette barque et le Christ sa richesse; elle a traversé le monde en prodiguant la vie aux mortels » (Office maronite des morts). « Épouse offerte au ciel par la terre, nous élevons vers vous nos cœurs. Priez, afin que le jour où vous avez reçu l'annonce de l'Incarnation nous soyons dignes d'entendre de votre Fils unique cette autre annonce : Venez, les bénis de mon Père » (Mémoire de l'Annonciation dans l'office arménien).

Toute la lumière de l'Orient semble s'être concentrée dans les textes des liturgies chaldéenne et éthiopienne que citent abondamment le R. P. Massonnat et G. Nollet dans leurs études respectives (celle de la liturgie copte est renvoyée au troisième tome, non encore paru). Dans la liturgie chaldéenne on sent combien la piété des vieilles chrétientés de Perse et de Mésopotamie est proche de celle des Psaumes et du Cantique dont on perçoit comme un écho :

> Marie est l'arche de chair
> en laquelle s'est reposé le vrai Noé,
> qui libéra notre nature
> de l'esclavage de Satan...
>
> Elle est le buisson admirable
> qui a été embrasé de feu;
> durant neuf mois
> a habité en elle un feu incandescent...

Ainsi chante l'office de la *Congratulation de la Sainte Vierge* (26 décembre) au nom si évocateur. Dans la liturgie éthiopienne, nous sommes plus déroutés : le goût des apocryphes se rapportant à Marie, certaines pratiques où la piété populaire a peine à se dégager des séductions de la magie, le décalage du calendrier liturgique constituent une écorce un peu rude, mais pour qui sait aller plus avant, c'est bien le même élan filial du peuple chrétien vers sa Mère Immaculée : « Place-moi comme un anneau à l'intérieur de ton cœur tendre. Porte-moi comme un bracelet à ton bras... O toi dont la pensée est pleine de tendresse, dont l'habitude est d'aimer les hommes. »

A travers les images qui illustrent les liturgies de l'Orient, c'est toute une théologie mariale et un tempérament religieux qui s'expriment : le culte de Marie y reste profondément marqué par les définitions d'Éphèse et de Chalcédoine; Marie est essentiellement la Très Sainte Mère de Dieu et jamais ne s'estompe l'attitude fondamentale de respect et d'admiration qui doit être celle de la piété chrétienne à

son égard. Si spontané dans son expression, si lyrique en son langage, l'Orient chrétien a su garder mieux que nous le sens du Mystère de Marie, qui n'est qu'un aspect du Mystère de l'Incarnation. La prise de conscience de cette réalité fondamentale est le bienfait majeur de l'étude que nous proposent les collaborateurs de *Maria*.

Marie et l'Église. Société française d'études mariales. Lethielleux, Paris, t. I, 1951; t. II, 1952; t. III, 1953.

On sait la qualité des travaux publiés par la Société française d'études mariales sur l'Assomption de Marie dans les années qui ont précédé immédiatement la définition du dogme. Depuis 1951, c'est le thème de *Marie et l'Église* qu'elle a choisi pour ses travaux annuels. Les études du R. P. Barré sur « Marie et l'Église, du Vénérable Bède à saint Albert le Grand », du R. P. Braun, « Marie et l'Église d'après l'Écriture », du R. P. Lécuyer, « Marie et l'Église comme Mère et Épouse du Christ », éclairent à la fois la théologie mariale et celle de l'Église, mais *La Maison-Dieu* se doit de signaler avant tout l'enquête de Dom Frénaud sur « Marie et l'Église d'après les liturgies latines du VI[e] au XI[e] siècle » (t. I, pp. 39-58).

Si l'apport des textes mêmes de la liturgie romaine primitive est assez pauvre, l'auteur met en relief avec justesse la typologie à la fois mariale et ecclésiale des psaumes et des cantiques utilisés dans l'office de la Sainte Vierge. Contrairement à l'opinion communément admise, Dom Frénaud croit pouvoir affirmer que l'office nocturne de Notre-Dame n'est pas un transfert à Marie de l'office des Vierges, mais que la collection des psaumes qui y est utilisée « fut d'abord employée à l'office de nuit du 1[er] janvier, à l'exception du psaume 2 et du psaume 98, remplacés respectivement par les psaumes 8 et 45. Quant à l'office du 1[er] janvier, il n'est autre que le premier des deux offices nocturnes qui se célébraient autrefois à Rome dans la nuit de Noël » (p. 51). Les psaumes que nous chantons aux fêtes de la Sainte Vierge ont donc été choisis primitivement pour célébrer le mystère de l'Incarnation et celui de la Maternité divine et virginale qui en est inséparable. Il est dès lors facile de déceler la double perspective mariale et ecclésiologique dans laquelle on peut les lire. La même remarque serait à faire au sujet de l'emploi très étendu que la liturgie romaine a fait du Cantique des cantiques aux fêtes de Notre-Dame. Il n'est que de relever les indications données par les manuscrits pour la lecture des leçons des offices marials, lecture faite souvent sur le mode dramatique par plusieurs personnages :

Vox Ecclesiae ad Christum : Trahe me...
Vox Sponsi ad adolescentulas : Introduxit me...
Ecclesia de suis pessimis : Nigra sum...
Vox Synagogae : Filii matris meae...
Vox Ecclesiae ad Christum : Indica mihi...
Vox Christi ad Ecclesiam : Si ignoras te...

Vox amicorum : Murenulas aureas...
Vox Ecclesiae de Christo : Dum esset rex...
Vox Christi : Ecce tu pulchra es...

(Manuscrit de Lucques, XI[e] siècle.)

On aimerait à citer les belles découvertes faites par Dom Frénaud dans le champ des liturgies mozarabe et milanaise, moins sobres, plus lyriques que la liturgie romaine, mais cela dépasserait les limites d'un compte rendu. Qu'il suffise d'avoir attiré l'attention du lecteur sur une étude d'un haut intérêt.

René Laurentin : *Marie, l'Église et le Sacerdoce*, t. I : Essai sur le développement d'une idée religieuse, 687 pp.; t. II : Étude théologique, 222 pp.; Lethielleux, Paris, 1953.
René Laurentin : *Court traité de théologie mariale.* Lethielleux, Paris, 1954; 189 pp.

Avant de présenter les travaux où, durant ces dernières années, la compétence de M. l'abbé Laurentin s'est de plus en plus affirmée en tout ce qui concerne la théologie mariale, il convient de noter le chapitre qu'il a consacré dans *Maria* à l'étude d'*un problème initial de théologie mariale.* Il y aborde en quelques pages une difficulté que tout théologien perçoit au moins à l'état de malaise intime, « le malentendu du critique et du mystique » : le critique est un historien objectif; il met sa vertu à se défendre des instrusions du cœur dans le sanctuaire de rigueur et de dépouillement qu'est la théologie. Aussi est-il agacé par les exagérations du dévot (*de Maria nunquam satis!*) élaborant « un christianisme de la Vierge où saint Paul ne se reconnaîtrait pas ». Par contre, le théologien de type mystique sent assez fortement la « présence mariale » pour n'être pas peiné de l'action dissolvante d'un effort analytique qui lui semble minimiser inconsciemment la parole de Dieu. L'auteur qui ressent vivement l'alternative s'essaie à dégager quelques éléments de solution du problème, invitant le théologien (il emploie en fait le mot de « mariologue » que nous n'aimons guère) à garder à la fois « une vive conscience de l'unité du mystère et un sens aigu des distinctions essentielles qui s'y jouent », en même temps qu'il marque le devoir pour le mystique de « maintenir strictement la théologie mariale dans son domaine spéculatif, en cherchant la spécification par la seule vérité ».

1. Armé d'une méthode éprouvée, l'auteur pouvait aborder un des thèmes de théologie mariale où précisément le critique et le dévot s'opposent avec le plus de vigueur, celui du sacerdoce de Marie. Le titre qu'il a donné à son étude indique déjà le point où aboutit sa recherche : *Marie, l'Église et le Sacerdoce.* C'est en effet dans la relation de Marie au mystère de l'Église qu'il peut être légitime de parler du sacerdoce de la Sainte Vierge.

Une première étude — qui a fait l'objet d'une thèse de doctorat ès lettres — constitue une vaste enquête historique, un *status quaestionis* où l'on peut constater que le problème du sacerdoce marial ne fait guère son entrée dans la théologie qu'avec saint Albert le Grand, vers 1245, et qu'il est alors posé « sous un angle dangereux : en référence au sacrement de l'Ordre. On veut retrouver en Marie l'éminence de ce sacerdoce sacramentel, juridique, rituel, de ces pouvoirs que précisément elle n'a point » (p. 207). Les théologiens du XVII[e] siècle reprendront le problème sous un angle nouveau : par rapport au sacerdoce du Christ, mais la spiritualité retombera constamment dans l'équivoque du sacerdoce sacramentel. Les pages consacrées par M. Laurentin à l'étude des XVII[e]-XVIII[e] siècles sont neuves à beaucoup d'égards. Il y montre comment à cette époque l'idée du sacerdoce marial déborde largement le cadre de l'École française. Elle a pénétré tous les domaines : théologie, exégèse, prédication, spiritualité, art et liturgie, ainsi que tous les milieux : religieux des ordres les plus divers, prêtres et laïcs. « Deux courants bien distincts en leur nature, quoique contemporains en leur développement, y ont concouru : courant théologique, issu de Salazar, et courant spirituel, issu de Bérulle. Le premier est un mouvement de pensée. Il trouve rapidement des formules explicites. L'autre est un mouvement vital; plus lent, plus complexe, il se cherchera longtemps » (p. 384); c'est lui qui, pendant deux siècles, alimentera la piété sacerdotale envers la *Virgo-Sacerdos*, alors que le courant théologique s'épuisera rapidement dans son effort de recherche. Au XX[e] siècle, la mise en garde du Saint-Siège contre les représentations de la Vierge-Prêtre, en même temps que l'essor des études ecclésiologiques, amèneront au contraire un renouveau de la réflexion théologique et les dernières lignes de l'auteur nous indiquent dans quel sens s'oriente la pensée des théologiens : « Le sacerdoce de Marie est dans la ligne du *regale sacerdotium*, mais elle ne le possède pas comme les autres individus. Elle fut le premier membre du Christ lors de l'Incarnation. Elle était alors tout le Corps mystique; elle a gardé, depuis, une valeur universelle. Ainsi possède-t-elle à titre personnel comme Mère du Christ-Dieu ce sacerdoce universel que les autres chrétiens possèdent selon un mode collectif. C'est en ce sens riche et limité qu'elle est le type de l'Église en son sacerdoce » (p. 668).

Le second volume essaie de porter un jugement de valeur sur la naissance et l'évolution de l'idée de sacerdoce marial et il pose le problème en termes vigoureux : « S'agit-il d'un développement dogmatique authentique ou d'une prolifération de pensée tout adventice? D'une explication du donné ou d'une gnose? Autrement dit cette idée, attirante et irritante, objet de tant d'amour et de suspicion, est-elle une éludication ou une perversion de la doctrine mariale? » (p. 13). Pour répondre à ces questions l'auteur se devait d'approfondir la notion si complexe de sacerdoce, d'étudier dans leur être propre et dans leurs relations le sacerdoce du Christ et de l'Église et le sacerdoce sacramentel. Il le fait avec un sens théologique très sûr. On retiendra entre autres les pages où il marque la

« disconvenance entre sacerdoce et féminité » (pp. 69-75); elles éclairent singulièrement le mystère de la relation hiérarchie-communauté dans l'Église. Elles amènent aussi à préciser que, si la place de *Marie dans l'Église, Corps sacerdotal du Christ*, nous autorise à parler analogiquement du « sacerdoce de Marie », il convient d'éviter l'expression de « Vierge-Prêtre » : « *Sacerdos* est un terme concret, il désigne une personne. *Sacerdotium* est un terme abstrait, plus facile à nuancer parce qu'il désigne une propriété d'un être » (p. 81).

Pour inattendue que soit peut-être la conclusion, elle n'en est pas moins riche : « L'idée de sacerdoce marial, dangereuse pour le traité *de Maria* éclaire le traité *de Sacerdotio*... Cet aspect réel, mais secondaire et relatif de l'être et des fonctions de Marie, a peu d'intérêt du point de vue de la mariologie; il en a beaucoup du point de la théologie du sacerdoce chrétien. La Vierge est un élément important de ce corps sacerdotal à la fois un et multiple, un et divers, qu'est l'Église. Situer la Vierge dans ce traité, c'est rendre au sacerdoce chrétien ses dimensions intégrales et très particulièrement éclairer le problème difficile du sacerdoce de tous les chrétiens » (pp. 201-202).

En un temps où la nécessité d'une théologie du sacerdoce s'impose à tous, l'apport de M. Laurentin à la réflexion de l'Église est d'une rare qualité.

2. Son *Court traité de théologie mariale* est, lui aussi, d'un maître. Nos élites chrétiennes, qui n'ont pas le temps d'aller aux savants chapitres de Mgr Jouassard ou du R. P. Jugie dans *Maria*, seront reconnaissantes à l'auteur d'avoir su les introduire, dans une centaine de pages, avec clarté et précision, au mystère de Marie. Quant aux élèves en théologie ils y trouveront une excellente initiation à une étude dont la bibliographie et la *table rectificative des pièces mariales de Migne* garantiront l'authenticité.

Le plus neuf de l'exposé de M. Laurentin est le plan : plutôt que les thèmes ou les « privilèges marials » des anciens traités, il a voulu dérouler une histoire, l'histoire d'un double développement de *la doctrine mariale* et de *la destinée de Marie*. Cette présentation historique n'a pas seulement pour but de satisfaire aux exigences de la mentalité contemporaine; elle est appelée par le sujet lui-même, car « le temps a plus d'importance dans la destinée de Marie que dans celle des autres saints » (p. 69). On appréciera le constant souci de l'auteur d'établir le lien entre la théologie mariale et l'ensemble de l'exposé du mystère du salut, spécialement sa relation à l'Incarnation rédemptrice et à l'Église. Ce n'est pas lui qui mériterait le reproche d'avoir fait de la théologie mariale « un rameau artificiellement détaché de la théologie chrétienne » (p. 110). On lui saura gré surtout de sa constante référence à l'Évangile et à l'Ancien Testament qui situent Marie dans sa véritable perspective, « en fonction du Christ et non pour elle-même » (p. 34) et permet peut-être de rétablir le dialogue avec les protestants, s'il est vrai que ceux-ci doivent « retrouver Marie *par* l'Écriture, tandis que les catholiques la retrouvent *dans* l'Écriture » (*ibid.*).

On a fait remarquer avec justesse que la « table rectificative des pièces mariales inauthentiques ou discutées contenues dans les deux Patrologies de Migne » (pp. 119-173) alourdissait un volume destiné à un large public. Telle quelle elle rendra les plus grands services au théologien. Avec l'opuscule de Mgr Glorieux, *Pour revaloriser Migne* (Lille, Facultés catholiques, 1952), et la *Clavis Patrum latinorum* de Dom Dekkers (Bruges, 1951), la table de M. Laurentin nous fournit un excellent instrument de travail. Parmi les rectifications proposées, l'une des principales est celle de la date du *Tractatus de Assumptione* du Pseudo-Augustin. Jusqu'à ces derniers temps on y voyait une production du IX^e^ siècle; or le R. P. Barré, auquel M. Laurentin reconnaît devoir beaucoup en la matière, peut préciser que l'auteur de ce traité est un inconnu, disciple de saint Anselme, du début du XII^e^ siècle ou de peu antérieur.

P. Jounel.

Yves Congar, O.P. : *Le Christ, Marie et l'Église*. Desclée de Brouwer, Paris, Bruges, 1952; 108 pp.

L'occasion de ce petit livre fut le quinzième anniversaire du Concile de Chalcédoine. Le P. Congar a voulu rappeler que sa définition de l'unité personnelle du Christ en deux natures retentit nécessairement sur notre conception de l'Église et de Marie. Une première étude, à visée œcuménique, conclut que si les protestants ne partagent pas notre conception de Marie et de l'Église, c'est que, tout en reconnaissant la définition de Chalcédoine, ils ne sont pas réellement d'accord avec nous sur le sens et la valeur de l'Incarnation elle-même. La deuxième étude montre comment à l'intérieur de l'Église catholique, certaines manières de présenter le Christ, Marie ou l'Église révèlent une tendance monophysite. Malgré son caractère très théologique et sa grande concision, ce petit livre est des plus suggestifs pour le liturgiste et le prédicateur. On en retire, entre bien d'autres, la conviction que l'équilibre du mystère, souvent menacée par les formulations rationnelles, dévotes ou oratoires, est beaucoup mieux sauvegardé par cet organe du magistère qu'est la liturgie.

F.-M. Braun, O. P. : *La mère des fidèles, essai de théologie johannique*. Casterman, Paris-Tournai, 1953; 208 pp. (Coll. « Cahiers de l'Actualité religieuse »).

Cet ouvrage n'est pas autre chose que l'exégèse des trois passages de saint Jean concernant la Sainte Vierge : le miracle de Cana; l'épisode du Calvaire; la figure de la femme vêtue de soleil dans l'Apocalypse. Quand on referme ce livre qui demande d'ailleurs un certain effort, à cause du sérieux et de la précision de ses analyses, on est stupéfait de l'extraordinaire enrichissement qu'on en a reçu.

Sans donner jamais l'impression de glisser dans l'arbitraire ou la fantaisie, l'auteur (dont il est permis de ne pas adopter certaines conclusions de détail) fait sortir de ces textes si courts toute une théologie mariale. Cela tient au caractère prégnant du moindre verset de saint Jean, à la valeur typique de tous les détails caractéristiques, de tous les mots rigoureusement choisis qu'il emploie. Cela tient aussi au travail et au talent de l'auteur. Jamais une exégèse n'aura mieux mérité d'être appelée « plénière ».

La Bible et la Vierge. Cahier biblique de la « Ligue catholique de l'Évangile », n° 13. Paris, 1954; 72 pp.

Le peu de place qui nous reste habituellement dans cette Revue pour les analyses bibliographiques nous fera peut-être pardonner d'avoir attendu si longtemps pour présenter à nos lecteurs ces excellents Cahiers [1]. Celui-ci est dû en majeure partie au P. Troadec. Beaucoup moins qu'une lecture, il constitue un guide de travail, dont le plan est excellent. Au lieu de nous donner en vrac, ou selon une construction discutable, tous les textes qui concernent Marie de près ou de loin, cet inventaire suit l'ordre chronologique des documents qui nous parlent expressément de Marie : Paul, Marc, Matthieu, Luc, Jean (Apocalypse et Évangile), Actes. Et chacun de ces textes est replacé dans le contexte vétéro-testamentaire qui en livre toutes les harmoniques. Alors que, si souvent, la mariologie biblique donne une impression de pauvreté et de confusion, ce petit essai laisse une impression de richesse, de clarté et de solidité tout à fait bienfaisante.

A.-M. Roguet.

P.-S. — M. l'abbé Laurentin annonce chez Desclée de Brouwer *Notre-Dame et la messe au service de la paix du Christ*, 107 pp. Nous ne l'avons pas reçu au moment de donner le bon à tirer. Une bonne étude sur les rapports de Marie et de la messe sera la bienvenue.

A.-M. R.

E. Neubert : *Marie et notre sacerdoce.* Paris, Spes, 1953; 288 pp.

Il faut louer le récent opuscule de M. Neubert pour sa manière simple et directe, sa doctrine solide, le ton modeste et sans prétention de ses méditations. Les prêtres aimeront ses réflexions toujours sobres

1. Rappelons-en la liste : 1. Comment lire la Bible. — 2. Bible et Évangile. — 3-4. Les Prophètes de la Bible et le Christ (2 cahiers). — 5 et 9. Le Dieu des Psaumes (2 cahiers). — 6. Évangile et Évangiles. — 7. Paul et sa vie. — 8. Bible et Histoire. — 10. Bible et Nature. — 11. Les Traditions bibliques. — 12. L'Église naît. — L'exemplaire : 120 fr. (réduction par quantités), à la Ligue Catholique de l'Évangile, 2, rue de la Planche, Paris-7e.

et parfois émues. Ils y trouveront un stimulant de qualité pour se renouveler dans leur dévotion personnelle à la Mère de Jésus. L'auteur a presque partout évité l'écueil qui menace ce genre de publications et qui, d'exagération verbale en exagération verbale, en vient à confondre avec la théologie objective des positions incertaines soutenues hors de tout appui scripturaire ou traditionnel valable. Pourquoi cependant lui faut-il *affirmer* de la sorte que Marie ait habituellement gardé la conscience de Dieu pendant le sommeil ? (p. 90). Pourquoi laisser supposer que chaque messe, « renouvellement du Calvaire », en renouvellerait pour le Christ et sa mère les « douleurs inénarrables » ? (p. 214). Pourquoi écrire que « de toutes les actions de sa vie mortelle le Christ n'en reproduit qu'une : le sacrifice du Calvaire » ? (p. 168). Pourquoi affirmer, au sujet de la pauvreté du Seigneur pendant son ministère, qu'il fut « dénué de tout » ? (p. 124). Ce ne sont sans doute là que des imprécisions de langage; elles ne sont une gêne que pour des lecteurs avertis et ne compromettent pas l'ensemble, qui est équilibré et bon.

Trois méditations sont respectivement intitulées : « Avec Marie dans l'offrande du saint Sacrifice »; « Avec Marie dans la récitation de l'office »; « Avec Marie dans l'administration des sacrements ». On peut penser que ces chapitres, les seuls de ce manuel de spiritualité sacerdotale qui traitent directement du rôle de la liturgie, sont un peu courts. Il est vrai que les études sérieuses sur la place de la Vierge dans la liturgie sont encore désirées et ce n'était pas l'objet de l'auteur de s'y essayer ici. En tout cas ces chapitres, que, dans le climat contemporain des renouveaux liturgiques, on aurait aimé saluer comme les plus neufs, ne peuvent absolument pas y prétendre.

J. Bonduelle.

*
* *

Dom E. Flicoteaux : *Le rayonnement de la Pentecôte*. Le Cerf, Paris, 1954; 147 pp.

L' « Esprit liturgique » s'enrichit d'un nouveau volume; ainsi se constitue peu à peu dans cette collection une petite année liturgique, d'un genre assez particulier pour ne pas concurrencer Dom Guéranger, Pius Parsch et Aemiliana Loehr.

L'équilibre est difficile à trouver entre le sec commentaire technique et les « pieuses pensées » qui n'ont qu'un rapport extérieur avec les textes liturgiques. Dom F. est assez familier avec ces textes pour leur redonner vie, les charger de toute la richesse de leur contexte, les insérer dans le dynamisme de cette célébration annuelle par laquelle l'Église reprend contact avec les mystères du Christ. On connaît déjà la méthode de l'auteur, sa pensée solide, son expression à la portée de tous. Tout au plus peut-on regretter parfois qu'elle ne soit pas plus ramassée, plus mordante; mais n'y perdrait-elle pas de sa clarté ? Les spécialistes discuteront aussi tel ou tel détail d'inter-

prétation personnelle; mais l'essentiel y est, dans son contenu le plus authentique.

Les dimanches après Pâques sont présentés dans leur mouvement vers l'Ascension et la glorification du Christ, vers la Pentecôte et le don de l'Esprit. Le lien intime entre ces mystères est bien marqué, et l'on trouve là un moyen de vivre le temps pascal dans une unité vivante. Les deux fêtes majeures, Ascension et Pentecôte, n'en prennent que plus de relief. Le don de l'Esprit s'épanouit dans la vie de l'Église, et c'est pour Dom Flicoteaux l'occasion de parler, en terminant, de la liturgie dominicale « après la Pentecôte »; on regrette que le cadre de ce petit volume n'ait pas permis plus d'une dizaine de pages sur ces dimanches, dont il est peu probable qu'on reprenne l'étude séparée et qui pourtant valent mieux qu'un court chapitre. L'auteur termine enfin en évoquant le sanctoral; une note sur le culte des saints situe avec beaucoup de bonheur leur place dans la piété liturgique.

Jean-Marie Hum, O. P.

***

L'Année canonique. Recueil d'études et d'informations, t. I (1952). Letouzey et Ané, 302 pp.; 16,5 × 25 cm.; 900 fr.

Ce premier tome d'une nouvelle revue de droit canonique — qui d'emblée prend place parmi les plus importantes — est, à la fois, une des publications de la *Bibliothèque de la Faculté de Droit canonique de Paris*, un « organe d'études et d'informations, commun aux Facultés catholiques de France, en matière de droit canonique et de sciences annexes », et, en majeure partie, un recueil contenant la moitié environ des conférences données lors de la session d'études organisée à Paris les 21-23 avril 1952 ou qui y avaient été annoncées. « Les autres conférences et communications paraîtront en 1953 dans un second tome...; une nouvelle session sera organisée en 1954 ». Ce premier tome contient aussi une série de chroniques et une bibliographie, sections que l'on maintiendra dans les tomes suivants.

Le travail que représente l'organisation de ces sessions d'études et la publication de ces recueils s'inscrit dans l'effort d'ensemble poursuivi, ces dernières années, en France et à l'étranger, en faveur des études du droit canonique. Les artisans du renouveau liturgique ne pourront que profiter de cette vie nouvelle des études juridiques dans l'Église, tant par le contact avec la formation que suppose le travail dans ce champ spécial des études ecclésiastiques, que par les enseignements que les canonistes peuvent leur apporter dans leur propre domaine.

Il est remarquable, en effet, que non seulement on nous promette (p. 32) pour les tomes suivants une chronique de droit liturgique, mais que dès ce premier tome nous ayons plusieurs études qui intéressent directement le liturgiste. Nous nous occuperons ici surtout de celles-là, ne pouvant, dans le cadre de cette revue, analyser des études intéressant plus spécialement le canoniste.

Son Exc. Mgr Guerry donne quelques renseignements sur l'*Assemblée plénière de l'épiscopat français*, dont on sait qu'est issu le *Directoire pour la pastorale des sacrements*, document majeur pour le Mouvement liturgique. On nous permettra de rappeler que malgré son titre cette Assemblée n'était pas un concile plénier, au sens du canon 281 du Code de Droit canonique, et qu'elle était donc dépourvue du pouvoir législatif. Le *Directoire* représente cependant « un encouragement..., une mise au point..., une exhortation à réaliser, par un vaste mouvement d'ensemble, certains progrès... ». selon les paroles mêmes de Mgr Guerry, qui se plaît à montrer combien l'Assemblée fut surtout une « assemblée de pasteurs ».

C'est aussi le *Directoire* qui a inspiré l'étude de M. J. Denis sur *Le droit sacramentaire dans la perspective du « Directoire pour la Pastorale des Sacrements » et dans celle des récents statuts synodaux*. En fait, après avoir brièvement campé la situation juridique des catholiques non pratiquants, l'auteur étudie la communion solennelle et montre par l'histoire comment on en est venu à cette institution que l'on tend de plus en plus, même dans les textes législatifs, à relier au catéchisme et à la profession de foi, pour la distinguer de la première communion « privée », introduite à la suite du décret *Quam singulari*, et avec laquelle elle risquait de faire double emploi. On en arrive ainsi à une institution qui serait comme le renouvellement, en toute connaissance et volonté, de l'initiation chrétienne.

L'*Introduction à l'étude du droit canonique oriental*, de Mgr J. Peghali, ne vise que la discipline canonique, mais elle ne peut manquer d'intéresser les liturgistes latins qui sont de plus en plus attentifs aux enseignements que peut leur apporter l'étude des cérémonies de l'Église orientale. On peut même se demander si la tendance actuelle, relevée par le présent article, vers une unification entre les législations orientales et, pouvons-nous ajouter, vers une unification — bien qu'à sens unique — entre la législation orientale et la législation latine, ne s'étendra pas peu à peu au domaine de la liturgie où une interprétation réciproque enrichirait grandement les uns et les autres.

C'est à un enrichissement aussi qu'invite la note de M. G. Le Bras sur *Sociologie religieuse et droit canon*. L'exemple choisi — la paroisse — montre à lui seul que ces préoccupations ne doivent pas être étrangères au liturgiste.

Avec le résumé de l'échange de vues qui eut lieu sous la direction de Mgr M. Michaud à propos de *Droit liturgique et ministère pastoral*, nous nous trouvons en plein dans le sens de l'effort poursuivi par *La Maison-Dieu*. Signalons, en particulier, quelques considérations sur la messe dialoguée, où l'on notera le souhait de la formation d'une schola pour ce genre de cérémonie (p. 83). L'auteur fait remarquer aussi que les prières au bas de l'autel « sont exactement une préparation privée du célébrant et des ministres qui l'entourent à la messe » (*ibid.*), et l'on s'étonne de le voir considérer favorablement, sous réserve de conditions spéciales, il est vrai, l'innovation qui tendrait à les faire alterner avec le célébrant par tout le peuple chrétien. A propos du problème de la langue d'Église, on nous rappelle que l'homélie est une des parties les plus anciennes de la messe (p. 85).

A ce sujet l'auteur aurait pu rappeler aussi que le législateur prévoit deux enseignements différents à donner au peuple le dimanche : l'homélie à la messe (can. 1344, § 1), et le catéchisme pour les adultes à une heure bien adaptée (can. 1332). Que si les pasteurs estiment impossible de réaliser cette double prescription, nous estimons que c'est l'homélie de la messe qui doit primer, ce qui d'ailleurs n'empêche pas, tout en gardant le genre homilétique, de faire passer tout l'enseignement catéchétique dans un cycle suffisamment long de prédications. Quant à l'interprétation que donne l'auteur du texte du Concile de Trente sur les explications à donner au cours de la célébration de la messe (p. 85), les lecteurs de *La Maison-Dieu* estimeront sans doute à juste titre qu'elle est moins exacte que celle à laquelle leur revue les a habitués. Signalons enfin que la référence de la page 77 au canon 2 devrait être complétée par celle au canon 1257 pour rendre compte des mots mis en italique.

Les juristes se réjouiront de lire l'étude si neuve de M. L. de Naurois sur *Le statut de l'Église en droit français*, et les liturgistes noteront l'importance qu'y prend la notion de culte. On suit avec intérêt cet effort pour « transposer en termes et en concepts de droit étatique les institutions canoniques » (p. 96). Même si l'on doit conclure (p. 99) que « ... le statut de l'Église en droit français... n'est pas absolument homogène..., ne correspond que très approximativement aux institutions du droit canonique..., (et) apparaît comme fragmentaire... », même si on doit noter (p. 116) que « cette étude entend rester sur le plan purement objectif du droit positif français (et) ne comporte aucun jugement de valeur du point de vue théologique », on se réjouit de voir cet effort pour trouver une solution au problème des rapports de l'État avec une société surnaturelle que cet État ne connaît pas en tant que telle, car, au titre de société « transcendante », elle « reste étrangère au commerce juridique dont l'État assume le protectorat ».

On connaît déjà les articles de M. M. Noirot sur la coutume (dans l'Encyclopédie *Catholicisme*). C'est un de ces domaines où le dialogue entre liturgistes et canonistes peut être des plus fructueux. Dans la présente étude sur *La « rationabilitas » des usages contraires aux lois liturgiques depuis la promulgation du Code de droit canonique*, l'auteur prouve par de nombreux exemples la possibilité pour des usages qui sont opposés aux prescriptions en vigueur de comporter cependant le caractère raisonnable nécessaire à toute coutume qui doive un jour obtenir force de loi. Notons cependant, avec l'auteur (p. 140), que, dans le domaine de la liturgie, la question de la légitimité de coutumes *contra legem liturgicam* ne pourra se poser en fait que sur des détails d'exécution de cérémonies. Notons aussi avec lui (pp. 137 et ss.) que « toute la solution est, *en fait*, entre les mains des évêques ». Ce consentement du supérieur ecclésiastique compétent (l'évêque, dans notre cas) est même un des éléments nécessaires pour que la coutume obtienne force de loi, ainsi qu'il est dit au canon 25. L'auteur ne rappelle pas cet élément parmi les conditions que doit remplir toute coutume (p. 130, al. 2). C'est cependant l'élément le plus important, et qui est régulateur des autres. Il ne suffit pas du

consentement légal du législateur — supposé par les canons qui règlent le jeu de la coutume (c. 25-30) —, il faut encore le consentement du supérieur compétent, lequel n'est pas nécessairement législateur dans la matière où il donne son consentement; il faut et il suffit qu'il puisse y exercer un pouvoir de juridiction. On comprend ainsi que l'évêque, qui n'a aucun pouvoir législatif pour innover en liturgie (can. 1257), mais qui a cependant juridiction en ce domaine (can. 1261), puisse donner son consentement de supérieur compétent à une coutume contraire aux lois liturgiques, dont il juge le caractère raisonnable (can. 27, § 1), la base communautaire requise (can. 26), et finalement le temps de prescription suffisant (can. 27, § 1), et que, par le fait même, cette coutume jouisse du consentement légal du législateur et obtienne force de loi. Notons enfin l'excellent conseil de ne pas importuner le législateur par des questions qu'il n'y a pas de raison positive de lui poser (pp. 138-139).

Signalons encore l'article de M. J.-F. Noubel, sur *L'Église diocésaine. Sa construction juridique actuelle*, dans lequel, se plaçant uniquement au point de vue du droit public ecclésiastique, l'auteur s'efforce d'interpréter cette institution en langage de droit administratif. C'est un ensemble de principes auxquels il faut se référer en un temps où l'on se pose la question d'une adaptation des paroisses, et éventuellement des diocèses, aux conditions concrètes de la vie actuelle.

Un premier ensemble de chroniques complète ce premier tome de *L'Année canonique*, dont nous n'avons donné qu'un sommaire aperçu. La plus neuve est certainement la *Chronique des Actes de l'épiscopat français* (1951) qui fourmille de renseignements où les liturgistes trouveront aussi leur bien. Relevons à leur intention les titres : Baptême, Catéchisme et enseignement religieux, Confirmation, Eucharistie, Liturgie, Culte et Art sacré, etc... Une *Statistique des ordinations des prêtres séculiers des diocèses de France en 1951* nous fait assister au désolant spectacle de mille cent douze décès contre mille vingt-quatre ordinations. Une *Chronique des synodes diocésains et des Statuts synodaux français* rendra de grands services.

Le seul regret en fermant ce volume est de terminer sa lecture sur une bibliographie aussi sommaire et sans aucun commentaire. Les responsables de la revue le savent d'ailleurs et s'en excusent. L'abondance des matières explique ce fait.

Souhaitons à *L'Année canonique* de continuer son travail en améliorant encore sa formule et en restant fidèle à l'inspiration qui manifestement l'anime : aider les chercheurs à penser la vie de l'Église et à réfléchir sur les lois de cette société surnaturelle, afin qu'entre cette vie et ces lois il y ait toujours l'harmonie ennemie de la sclérose.

THOMAS-JEAN VERMEULEN.

Le gérant : CLAUDE ROGUET, 29, boul. Latour-Maubourg.
Imprimerie AUBIN, LIGUGÉ (Vienne). — 5-54.